


István
Király V.

Fenomenologia existenţială a secretului

Editura PARALELA 45

ISTVÁN KIRÁLY V.

Fenomenologia existențială a secretului

COLECȚIA „Cartea de filosofie“

Contravaloarea timbrului literar se varsă în contul ASPRO, nr. 2511.1 – 3009.1 / ROL, BCR – sector 1, Bucureşti

Editor: **Călin Vlasie**

Consilier editorial: **Gheorghe Crăciun**
Lector: **Dan Damaschin**
Culegere computerizată: **autorul**
Tehnoredactare: **Anton Horvath**
Coperta colecţiei: **Adrian Păun**

Piteşti – Bucureşti – Braşov – Cluj-Napoca
Apărut: **2001**
Editat în România / Printed in Romania

Tiparul executat la tipografia Editurii *PARALELA 45*

Piteşti 0300, str. Fraţii Goleşti 128 – 130; tel./fax: 048 / 63.14.39; 048 / 63.14.92; 048 / 21.45.33; e-mail: ep45@pitesti.ro

Bucureşti Sector 4, b-dul. Dimitrie Cantemir, nr. 20, bl. 8, sc. A, et. 3, ap. 16; tel./fax 01 / 335.36.97; e-mail: bucurestip45@digi.ro

Braşov 2200, str. Paul Richter 7; tel./fax: 068 / 14.04.15; e-mail: ep45@deltanet.ro

Cluj-Napoca 3400, str. Ion Popescu-Voiteşti 1-3, bl. D, sc. 3, ap. 43; tel./fax: 064 / 43.40.31; e-mail: ep45@mail.dntcj.ro

http://www.paralela45.netfirms.com

ISBN 973-593-376-5

ISTVÁN KIRÁLY V.

Fenomenologia existențială a secretului

– Încercare de filosofie aplicată –



COLECȚIA „Cartea de filosofie“

Coordonatorul colecției: **DAN DAMASCHIN**

INTRODUCERE EXCURSIVĂ

Motto:

„Numai că, potrivit esenței sale, filosofia niciodată nu ușurează, ci tocmai îngreunează totdeauna lucrurile.“

Martin Heidegger

Introducerile se scriu, de regulă, la sfârșit. Ele *încep* deci acolo, unde – terminându-se – lucrările își ating sfârșitul. De aceea, introducerile *întrec* de fapt lucrările: altfel cărțile nu ar fi decât pur și simplu întrerupte la ultimul lor capăt de moment.

Aceasta este cu atât mai adevărat în cazul de față, cu cât, din însăși ideea unei filosofii aplicate – pe care ne străduim s-o schițăm și s-o promovăm aici – face parte, în mod organic, descrierea și relatarea *întâlnirii* cu temele care le devin asumate. Prin urmare, orice fel de „justificare“ și „date“ privind relatarea împrejurărilor în care o asemenea lucrare s-a înfiripat și înfăptuit, nu se mai poate referi decât la ceva exterior ei și de aceea de-a dreptul neesențial.

Ceea ce se impune totuși, la acest sfârșit introductiv, este în primul rând o precizare cu privire la subtitlul lucrării: *Încercare de filosofie aplicată.* Iar ceea ce trebuie precizat este tocmai termenul de „*încercare*“. El nu înseamnă aici deloc „eseu“, ci, dimpotrivă, chiar o tentativă de asumare filosofică a ceva ce *ne încearcă* în mod existențial.

Or, **secretul** este pentru noi, oamenii din destinul recent și „actual“ al acestei regiuni, tocmai așa ceva. Încercând – încercați de el – să ni-l asumăm, noi ne înscriem însă deja pe o anumită cale și pe o anumită traiectorie pe care însăși tematica noastră ne-o determină ca pe o sarcină ce trebuie ridicată cu pregătirea și circumspecția solicitată tocmai de către greutatea și de dificultatea ei.

Numai că tematica secretului ne prescrie și ne înscrie pe un drum pe care noi ne întâlnim în mod preponderent tocmai cu *ascunderea,* cu

acoperirea şi cu *învăluirea* înfăţişate într-un mod *fenomenal*, deci manifest. Adică: cu apariţia şi cu înfăţişarea refuzului şi a *negativităţii*!!! Cum însă negativitatea aparţine chiar fenomenalităţii – deci tocmai *manifestării* – secretului, urmărirea lui fenomenologică în direcţia fiinţei sale, ne conduce şi ea exact în zona „diferenţei ontologice", dar pe o cale anumită, specifică, particulară, care este – poate tocmai din acest motiv – şi *privilegiată*.

Asumându-ne, fenomenologic, negativităţile noastre existenţiale prin şi împreună cu cele ale existenţialului secretului, noi pătrundem deci în zona „diferenţei ontologice" încărcaţi – şi îngreunaţi – deja de/şi cu un *anumit* bagaj. Aici nici nu putem şi nici nu trebuie să ne eliberăm de greutatea şi de conţinutul lui. Dimpotrivă – asumându-le – noi trebuie să ne îndreptăm, probabil, tocmai în direcţia *tragerii* greutăţii lui!!!

Or, direcţia „tragerii" greutăţii negativităţilor este – în diferenţa ontologică – exact *Nimicul*. El ne trage deci tocmai către ceva, ce *nu* ne atrage deloc! Ba, din contră, mereu încercăm să fugim şi să ne întoarcem privirea de la el!

„Nimicul este nu-ul *fiinţării* – spune Heidegger în *Prefaţa* la ediţia a treia (1949) la studiul *Despre esenţa temeiului* (1928) – şi, astfel, *fiinţa* experimentată dinspre fiinţare... Acel „nu" negator, propriu Nimicului, şi acest „nu" negator propriu diferenţei, nu sunt, ce-i drept, unul şi acelaşi, dar sunt de *aceeaşi natură*, în sensul a ceea ce este intim legat înlăuntrul dăinuirii esenţiale a *fiinţei fiinţării*. Această identitate de natură reprezintă ceea ce este demn de a fi gândit... Însă, dificultatea s-a dovedit a fi mult prea mare. Nu ar fi oare binevenit, ca cei ce cugetă, să se aplece în sfârşit cu gândul asupra amintitei identităţi care aşteaptă de două decenii să fie reluată? (s.n.)"[1]

Este de-a dreptul surprinzător că, gândind *„diferenţa ontologică"*, Heidegger vorbeşte în primul rând despre un NU bifurcat – pe de o parte în Nimic şi pe de alta în diferenţa ontologică – şi, apoi, în al

---

[1] *Vezi*: Heidegger, Martin – *Despre esenţa temeiului*, în: M.H. – *Repere pe drumul gândirii*. Traducere şi note introductive de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu. Bucureşti, 1988, p. 69.

doilea rând, chiar despre coincidenţa şi *identitatea naturii* lor. Se pare că toate „diferenţele", care vizează *fiinţa proprie* a unor fiinţări şi fiinţările *în fiinţa* lor – dar şi pe cele ale Fiinţei şi ale fiinţării – nu se strâng laolaltă, decât în identitatea de natură a unui „*negator*"!!!

Dar, chemarea la gândirea expresă a acestui negator nu poate fi auzită, ascultată şi înţeleasă nici ca fiind o invitaţie şi nici ca fiind o însărcinare trasată din sursele unei autorităţi. Căci „dificultatea ei" ne pune numai – şi tocmai – într-o stare de *aşteptare*. Însă, ce anume şi – mai ales – cum anume se aşteaptă atunci, când gândirea are în vedere tocmai gândirea acelui „negator", care, în concentrarea naturii sale, şi ale lor, adună laolaltă şi Nimicul dar şi diferenţa ontologică? Ea nu poate fi în nici un caz vreo „pregătire". Căci pentru aşteptarea negativului noi nu suntem de fapt niciodată „pregătiţi", ci, în cel mai bun caz, numai – sau mai precis *eventual* – hotărâţi şi decişi.

Deschisă fiind, această aşteptare nu poate fi apoi nici măcar – cum se întâmplă de obicei – surprinsă prin ceva neaşteptat. Ea poate fi doar *izbită*! Aşteptarea nu poate fi astfel nici vreo „stare generală a umanităţii", în care – în urma unei revelaţii sau învăţături – ea se poziţionează în vederea salvării ei. Dimpotrivă: aşteptarea este ea însăşi – şi de la început – *culpabilă*, fiindcă ea nici nu este capabilă – şi nici nu-şi propune – prefigurarea şi nici preîntâmpinarea „conţinutului" ei. Însă, tocmai în aceasta rezidă şi autenticitatea ei, ca fiind esenţialmente dispoziţie şi dispunere. Aşteptând, aşteptarea se deschide *izbiturilor* pe care deja nu le mai „suportă" ori le acceptă pur şi simplu, ci şi le asumă întocmai.

Deschiderea aşteptătoare, liberă, demnă şi asumatoare a izbiturilor istoriei articulate ca fiind exact domeniul responsabilităţilor umane în acest univers: iată sensul şi înţelesul filosofiei. Deci un sens care este mult prea apropiat nouă pentru a nu fi tot timpul tentaţi să-l îndepărtăm de la noi!!!

Totuşi: „... dacă *noi* înşine nu suntem în stare să întreprindem ceva cu filosofia, nu întreprinde oare filosofia însăşi ceva *cu noi*, atunci când ne lăsăm atraşi în ea? De altfel aceasta este şi suficient pentru a lămuri ce anume *nu este* filosofia."[2]

---

[2] *Vezi*: Heidegger, Martin – *Mi a metafizika?*, Budapest, 1993, p. 8.

Or, tocmai în acest sens încercăm să vorbim noi aici de o „filosofie aplicată“ ca fiind – acum – *fenomenologia existențială a secretului*.

Autorul

Cluj, martie 1999

CAPITOLUL I

SECRETUL CA TEMĂ A UNEI ANALIZE DE FILOSOFIE APLICATĂ

Preliminarii

Nicicând și nicăieri în istorie, fenomenul *secretului* nu a dobândit un rol atât de central și esențial în structurarea unei globalități *epocal-concrete,* ca în societățile care s-au autointitulat „socialiste". De aceea, analiza lui a devenit o sarcină și o sfidare existențială pentru intelect și pentru cultură.

Cum poate fi însă analizat și înțeles un fenomen – cum este secretul – care se caracterizează în principal chiar prin *ascundere, învăluire* și *închidere*? Această întrebare ne pune desigur pe căile unei *căutări.* Pe parcursul acestei căutări trebuie găsit însă, în primul rând, adevăratul domeniu spiritual, căruia întrebarea îi aparține de fapt și care i se potrivește în mod esențial. Or, aceasta presupune ca, pe acest parcurs, întrebarea însăși să fie de-fixată și reformulată pentru a-și găsi atât adevărata ei *articulare,* cât și articularea domeniului teoretico-spiritual, care i se va conforma la modul cel mai esențial.

Tematica secretului nu face însă parte din problematica propriu-zis tradițională a filosofiei! De aceea de la început se ridică întrebarea: În ce mod, filosofia este – sau poate fi făcută – capabilă, la receptarea unei problematici care nu face parte din inventarul ei tematic tradițional? Este limpede că această întrebare – într-un mod sau altul – atinge problema aplicării filosofiei. Rămâne însă neclar ce anume înseamnă – și aici – „aplicarea" filosofiei, și care anume este semnificația acestei aplicări pentru *filosofia însăși*?

De aceea în lucrarea noastră vom încerca, pornind de la *o sfidare existențială,* lansată de însuși *ineditul existenței noastre istorice,* să analizăm posibilitatea și felul în care filosofia este – ori devine – capabilă *de asumarea* ei tematică *expresă.* Numim acest tip de

cercetare: ***filosofie aplicată***. Prin şi în ea, însăşi filosofarea se transformă, de fapt, într-o *întâlnire* existenţială. Or, lămurirea cadrelor, a elementelor şi a termenilor întâlnirii, aceasta este ţinta imediată a acestui capitol, care se va angaja, de aceea, în două direcţii principale *paralele*. Prima se orientează către analiza ideii de *aplicare* a filosofiei, schiţând totodată şi ideea unei *filosofii aplicate*. Într-un strâns dialog cu aceasta, a doua parte se va înscrie în surprinderea şi în articularea primară a confruntării noastre istorico-existenţiale - privilegiate – cu fenomenul secretului.

De aceea – dincolo de multiplele aspecte „tehnico-conceptuale" şi de „meserie" a profesiei – această investigaţie se constituie de fapt şi într-o *relatare* a unei întâlniri cu o sfidare, cu care nu am încetat să ne confruntăm, şi care a fost – şi este încă – de neocolit.

I. Schiţa ideii de „aplicare" a filosofiei şi a unei „filosofii aplicate"

1. Fără îndoială, întrebarea: Ce este filosofia? şi: Care anume este în fond *sensul* filosofării? însoţeşte filosofia pe parcursul întregii sale istorii. Determinarea propriei sale esenţe aparţine într-atât esenţei filosofiei, încât nimic esenţial nu s-a întâmplat în ea, fără ca asupra acestei esenţe să nu se fi născut o nouă viziune sau vreo nouă articulare a ei.

De aceea, nu credem că pentru oricine care se apropie de filosofie în mod serios ar putea fi ocolită întrebarea: Care este în fond sensul „preocupării" de filosofie, adică sensul filosofării? Întrebarea are – în sine – propria-i greutate, apăsare şi seriozitate. Greutatea şi apăsarea ei cresc însă în raport cu *noi* înşine, care ne confruntăm cu ea *aici şi acum*, adică nu numai într-un colţ mai retras al Europei Centrale şi Răsăritene, dar – pe deasupra – şi într-o limbă, sau în limbi, care sunt şi ele circumscrise şi determinate *regional,* fiind supuse – fatalmente – unei izolări informaţionale. Ce se poate spune, în fond, în asemenea condiţii „despre" filosofie; cu ce se poate interveni şi/sau, pe deasupra, ce i se poate „adăuga" de aici filosofiei?

În pofida acestor stări, fapte şi condiţii, întrebarea trebuie totuşi pusă. Şi aceasta nu doar fiindcă ea este oricând actuală, ci fiindcă atinge esenţa filosofării. Căci aparţine esenţei filosofării faptul că, autentic, ea niciodată nu se poate transforma într-o meditaţie exterioară despre „foloasele şi păcatele“ filosofiei, ci că ea îşi poate vedea esenţa doar în şi prin propria sa *actualizare*. A „actualiza“ înseamnă însă a aduce la act, a aduce la faptă. Aceasta nu înseamnă numai realizarea brută a unei posibilităţi, ci – poate mai mult – dezvăluirea unei posibilităţi ca posibilitate. De aceea „actualizarea“ este raportarea articulată la posibilitate ca posibil-itate, ca fiind deci capacitate, adică de fapt actualizarea dezvăluie, deschide şi, în acelaşi timp, realizează posibilităţi.

Aparţine deci esenţei filosofiei faptul că ea îşi dezvăluie şi deschide şi propriile sale posibilităţi, şi faptul că aceasta se constituie într-o modalitate a sa de a se actualiza în mod explicit.

2. De câţiva ani, în **Curricula** multor universităţi occidentale figurează o „disciplină“ numită „filosofie aplicată“. Ea apare – tot ca „disciplină“ – şi în programele câtorva universităţi din Centrul Europei. De peste zece ani, încercările de a „aplica“ filosofia au dobândit şi un for de publicaţie internaţională prin fondarea şi editarea revistei *Journal of Applied Philosophy*, cu sediul în Anglia şi în Statele Unite.

În ciuda acestui fapt, sensul expresiei „filosofie aplicată“ rămâne extrem de neclar, dacă nu chiar suspect. Căci la prima vedere, termenul de „filosofie“ ne propulsează în mod automat în regiunile înalte ale teoreticului şi de aceea expresia „filosofie aplicată“ poate genera impresia aparentă că ea se referă la aplicarea a ceva teoretic, la ceva ce, într-un fel sau altul, *nu* este teoretic, sau este sub-teoretic, ori chiar în afara teoreticului. În cazul acesta însă, s-ar ridica întrebarea: cum anume am putea utiliza sau aplica noi filosofia la ceva, la care ea în fond nici nu „ajunge“; cu care ea nici nu are de a face, sau, mai grav, la ceva la care ea nu se potriveşte?

Aceste suspiciuni nu sunt eliminate, ci doar evitate, nici de către înşişi adepţii şi practicanţii „filosofiei aplicate“. În viziunea lor, „filosofia aplicată“ este pe de o parte, *o ramură* a filosofiei practice şi,

pe de altă parte, o *disciplină filosofică*, înzestrată cu puternice tendințe, nu atât de autonomizare autentică, cât, mai degrabă, de specificare. Astfel, „filosofia aplicată“ se leagă în primul rând de tulpinile tematice ale vechii filosofii practice (etic, politic, juridic etc.), însă în așa fel, încât, în al doilea rând, ea caută să realizeze și contactul cu evenimentele, cu procesele etc. aflate la *ordinea zilei*.

Ceea ce specifică deci filosofia aplicată ca „disciplină filosofică“ este faptul că ea ar fi o filosofie practică, legată de procesele aflate la ordinea zilei. În felul acesta ea reduce într-adevăr filosofia la domeniul său practic, iar actualizarea ei la varianta sa jurnalieră.

Acea revistă de filosofie aplicată, de care am și amintit mai sus, *Journal of Applied Philosophy*, este organul de expresie al *Societății pentru Filosofie Aplicată* (Society for Applied Philosophy). Ea se concentrează, potrivit Programului ei, asupra problemelor aparținând sferei practice, pe care le studiază cu mijloacele analitico-critice caracteristice filosofiei, și cu referire directă la chestiunea *valorii*. Aria ei include astfel: eticul, dreptul, politicul, economicul, medicina, educația, politica științei etc. Ea încurajează totodată și contribuții constructive în aceste domenii, participând la identificarea, justificarea și discutarea valorilor capabile să depășească interesul local.

Dincolo însă de generalitatea topografică a temelor, articolele și studiile ce sunt publicate și în revistă se leagă de probleme *actuale*, privind chestiuni de etică medicală, ale feminismului, ale toleranței,ale problemelor binelui și răului, sau de problemele juridice ridicate de actuala publicitate a proceselor etc. Sub acest aspect trebuie subliniat faptul că „filosofia aplicată“ – așa cum este ea practicată de către adepții ei – se caracterizează printr-un grad scăzut de teoretizare reflexivă. Cum spune Jacek Holowka: este imposibil de a elabora o „teorie“ a filosofiei aplicate, căci ea nu este o ramură a filosofiei, cum ar fi de exemplu epistemologia sau estetica, ci mai degrabă „un efort al filosofilor de a avea în atenție directă problemele sociale și practice ale *zilei*.“ (s.n.)[1]

---

[1] *Vezi*: Jacek Holowka – *New Directions in Ethics: The Challenge to Applied Ethics*, în *Journal of Applied Philosophy*, 1988, nr. 1.

Contactul filosofiei aplicate cu problemele practice ale zilei nu este totuşi conceput ca fiind ceva străin filosofiei, ci el reprezintă chiar aducerea filosofării la ultimele sale consecinţe, însemnând totodată şi „transpunerea ei în practică". Adică „aplicat" înseamnă aici „practic", deci şi *practicat*. Altfel spus: ceva atitudinal. Chiar pornind de la filosofii antici, filosofia nu se reduce la ceva ce ar viza doar „teoria" şi ceea ce Gerald F. Downing numeşte nimerit „practica retorică", ci ea are în vedere realitatea „vieţii cuprinzătoare".[2] Prin felul în care este practicată, filosofia înseamnă nu doar comportament, ci şi atitudine, adică poziţie dobândită, afirmată şi asumată. Deci legătura între *askesis* şi *praxis*.

Însă chiar din aceste motive, invocate de înşişi adepţii acestui tip de filosofare aplicată, ideea lor rămâne totuşi extrem de neclară şi nearticulată. Căci nimeni nu poate face abstracţie de faptul că între timp filosofia totuşi şi-a dezvoltat anumite „ramuri" sau discipline, faţă de care trebuie lămurită problema *organicităţii* raportului dintre „filosofie" şi „filosofie aplicată". Altfel, esenţialitatea acestui raport rămâne numai presupusă, nu şi realizată efectiv în filosofia aplicată. Cercetările de filosofie aplicată rămân apoi ancorate problematic în sfera *filosofiei practice*, care *limitează* atât fundamentele, cât şi consecinţele *filosofice* – şi *pentru filosofie* – ale *cercetărilor ei*. Nu rămâne ea astfel legată în fond de o „ramură" sau de o „disciplină" filosofică – respectiv de filosofia practică – chiar dacă aceasta se extinde şi se prelungeşte până la problematicile aflate „la ordinea zilei"? Mai este ea oare astfel „filosofie aplicată" sau ar trebui numită mai degrabă „filosofie *practică* aplicată"?

Toate aceste întrebări şi suspiciuni ne conduc la concluzia că felul în care este concepută aplicarea filosofiei, de către adepţii principali ai „filosofiei aplicate", duce inevitabil nu atât la „prelungirea" şi la împlinirea filosofiei, ci, mai degrabă, la un alt tip de *îngustare disciplinară* a ei. Şi asta în ciuda incontestabilei nobleţi şi chiar în pofida rezultatelor efective ale cercetărilor lor.

---

[2] *Vezi*: Gerald F. Downing – *On Applying Applied Philosophy*, în *Journal of Applied Philosophy*, 1996, nr. 2.

Este limpede că problema „aplicației" transgresează cadrele disciplinare ale unei „applied philosophy". Ea a și devenit, mai ales prin opera lui Hans-Georg Gadamer, una dintre țintele cercetărilor *hermeneutice*. În opinia lui, orice proces hermeneutic autentic conține, împreună cu înțelegerea și cu interpretarea, și o componentă aplicativă. „... În comprehensiune – spune Gadamer – textul ce este de înțeles este, într-un fel sau altul, de fiecare dată, aplicat asupra situației prezente a interpretatorului."[3] Pentru Gadamer, aplicația este un element constitutiv al procesului unitar al comprehensiunii și nu o fază sau o etapă a ei. Ea este chemată să împlinească și să îndeplinească acea sarcină a comprehensiunii, de a media între Acum și Atunci, între Eu și Tu etc. „Aplicația nu este aplicarea ulterioară, și la cazul concret, a ceva general ce înainte fusese înțeles în sine, ci doar aplicarea înseamnă comprehensiunea autentică a acelui general care se constituie pentru noi prin textul dat."[4]

Orice înțelegere și interpretare a unei tradiții reprezintă în fond și *o comprehensiune de sine* a interpretatorului, fiind în același timp atât o înțelegere *a textului*, cât și *a lucrului* prezentat de text. Prin aplicare deci, procesul hermeneutic devine unul *de concrețiune*, în sensul că în și prin ea, comprehensiunea se împlinește – cum în ideea *phronesis*-ului aristotelic – ca fiind ceva ce *se întâmplă* cu interpretatorul însuși. Doar prin aceasta, comprehensiunea dobândește caracterul unei veritabile *experiențe hermeneutice*.

Prin urmare, la Gadamer aplicația nu este aplicarea unui general la situații concrete, ci mai degrabă „concreția sensului însuși".[5] Totuși, legând hermeneutica și întreg procesul comprehensiv *de tradiție*, se lasă deschisă (sau poate rămâne chiar închisă) problema modului și a măsurii, în care ea este capabilă să se deschidă către *noutatea noului*. Altfel spus: către probleme care ori *nu* sunt în fond prezente în tradiție, ori au o *cu totul altă configurație* în prezent, decât cea pe care au dobândit-o în tradiție.

---

[3] *Vezi*: Hans-Georg Gadamer – *Igazság és módszer. Egy hermeneutikai filozófia vázlata*, Budapest, 1984, p. 218.
[4] idem, p. 240.
[5] idem, p. 279.

Aici însă este vorba, probabil, şi de o slăbiciune, şi de o incapacitate mai generală a hermeneuticii, ce o caracterizează cel puţin pe calea pe care ea a parcurs-o pornind de la Gadamer, prin Paul Ricoeur până la Gianni Vattimo. Într-un alt capitol vom reveni la semnificaţiile existenţiale ale acestei deveniri spirituale. Aici va fi însă, credem, suficientă doar o trimitere exemplificatoare la Karl Jaspers care, într-o carte întreagă – în *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* – argumentează faptul că, prin fabricarea bombelor atomice, omenirea s-a aşezat de fapt în faţa unei probleme care este cu totul inedită. Inedite par şi problemele inter-conexiunii actuale informatizate şi multe altele cu care acest secol alert şi zbuciumat ne confruntă. Se ridică de aceea întrebarea: care este de fapt puterea comprehensivă a hermeneuticii în raport cu probleme a căror regăsire în trecutul tradiţiei este în fond irelevantă pentru înţelegerea felului în care umanitatea istorică se întâlneşte cu ele în prezent? Căci, chiar dacă admitem teza lui Paul Ricoeur, care, în *Temps et récit*, afirmă că omul nu se află niciodată în situaţia unei inovaţii depline, apariţia noului nu poate fi totuşi contestată în istorie. Ori chiar noutatea noului nu poate fi înţeleasă prin reducerea ei doar la un „Wirkung" (acţiune, influenţare) sau doar la un „Wirkungsgeschichte" (influenţare desfăşurată pe parcursul timpului istoriei) al tradiţiei.

În general se poate spune că punctul nevralgic al concepţiei hermeneutice a *aplicării* – care de altfel numai la Gadamer este prezentă ca fiind o temă hermeneutică realmente pregnantă – este chiar raportul său *cu prezentul* ca purtător al noutăţii noului. Noul nu este desigur „rupt" de tradiţie şi este la fel de sigur şi faptul că: „Experienţele noi pe care le facem au sens numai întrucât continuă dialogul cu acel ceva, pe care sipetul morţii – istoria, tradiţia, limbajul – ni l-a transmis."[6] Aceasta însă nu poate nici dizolva şi nici obscuriza chestiunea noutăţii noului. Nemaivorbind despre faptul că, din punct de vedere hermeneutic chiar, se ridică sarcina de a păstra sensul originar al experienţei, ca fiind ceva *negativ*, legat deci de o semnificaţie a eşuării şi a blocării. Nu vorbeşte oare Gadamer despre

---

[6] *Vezi*: Gianni Vattimo – *Dincolo de subiect. Nietzsche, Heidegger şi hermeneutica*, Constanţa, Ed. Pontica, 1994, p. 12.

„negativitatea dialectică a experienței“[7] ca fiind o trăsătură inalienabilă a oricărei experiențe autentice? Or, noul este chiar ceva ce, deși este întâlnit, rămâne totuși, exact prin noutatea lui, în modul al încă ne-experimentatului, asupra căruia, deci, tradiția nu se mai poate pronunța, nici doar prin „transmitere“ și nici prin „aplicare“ înțeleasă sub forma concrețiunii ei. Dar, atunci care este puterea și forța comprehensivă a hermeneuticii în raport cu ne-mai-întâlnitul exemplar al chestiunii bombei atomice, al holocaustului, sau chiar al istoriei comuniste?

În concluzie: nici sub forma lui „applied philosophy“ și nici sub cea a interpretării hermeneutice ale „aplicației“, nu dispunem de fapt de o idee și de un „procedeu“ de „aplicare“ a filosofiei sau a unei „filosofii aplicate“, prin care am putea corespunde filosofic la acele sfidări existențiale pe care destinul nostru istoric le adresează nu pur și simplu „conștiinței noastre filosofice“ (ca pe o temă ce „l-ar putea interesa“), ci ca fiind ceva – cum este secretul – ce atinge, neocolibil și neamânabil, existența noastră determinată.

3. Martin Heidegger are probabil perfectă dreptate atunci când ne aduce la cunoștință faptul că filosofia niciodată nu poate avea sarcina de a „ușura“ lucrurile și lucrările noastre. Dimpotrivă, ea *le îngreunează,* scoțând în evidență și arătând chiar *greutatea lor* adevărată. „Greutate“ nu înseamnă însă nici simplă dificultate și nici doar apariția a ceva în spațiul constant – și de aceea abstract și nespecific – al gravitației. Ea înseamnă, în primul rând, *apăsarea* a ceva ce, chiar prin această apăsare, solicită *cântărirea* ei. De aceea, cântărirea nici nu este de fapt doar măsurare, ci mai degrabă o deschidere *articulată* (prin gradații), către receptarea și primirea corespunzătoare și – pe deasupra – autentificabilă a greutății. Scalele și unitățile de cântărire nu sunt de aceea decât *articulații,* prin care această esență apăsătoare a greutății este realizată și adusă la act în modul aplicării determinante.

Tot așa, „problema“ filosofiei aplicate trebuie examinată, dezvoltată și expusă în așa fel încât – prin articularea apăsărilor, pe

---

[7] op. cit., p. 254.

care ea, pe de o parte, le reprezintă, şi pe care, pe de altă parte, asumându-le, le primeşte şi le înglobează – să iasă la iveală adevărata ei „greutate". Adică ea trebuie examinată atât din punctul de vedere al aplicării, cât şi din cel al *filosofiei*.

Gramatical vorbind, expresia „a aplica", „aplică", este un verb. El exprimă o acţiune ce constă în primul rând în utilizarea a ceva – al unui procedeu, al unui obiect etc. – *ca instrument*. „Aplică" mai înseamnă însă şi efectuarea unei operaţii de *legare*, de *ataşare*, şi de *unire*, dar şi raportarea unui principiu general, sau a unor principii generale, la un caz concret ori chiar particular.[8] În alte limbi, de exemplu în cea maghiară, (alkalmazás) aspectul *instrumentalizator* al aplicării este exprimat mult mai evident în unele dintre sensurile cuvântului care-l exprimă.[9] Totuşi, la baza cuvântului maghiar se află o rădăcină („al") care, etimologic vorbind, trimite tot atât la o *adunare*, cât şi la o *prelungire*.[10] Nu se vorbeşte deci de o simplă transgresare mediatoare între nivele „ontologice" şi „gnoseologice" diferite (teoretic şi practic; general şi concret etc.), ci de o adunare şi de o strângere laolaltă din a cărei natură specifică face însă parte atât prelungirea, cât şi ex-creşterea articulată. Or, viziunea instrumentală a aplicării nu face decât să ascundă şi să acopere atât organicitatea intrinsecă a raporturilor aplicative, cât şi funciara lor *reflexivitate* deschizătoare.

Gândind pe urmele sensurilor cuvintelor care exprimă în diferite limbi – apropiate nouă – „aplicarea", realizăm şi faptul că ea nu reprezintă doar instrumentalizarea a ceva, ce se află deja, anterior – şi pentru sine – în posesia noastră! Chiar şi sub acest aspect, s-ar pune întrebarea referitoare la ce anume, din *ce* aplicăm, face *posibil* ca ea să *se potrivească* cazurilor „concrete" pe care aplicarea le vizează?

În fond, numai de aceea se poate aplica ceva la ceva, fiindcă ea i se „potriveşte". Deci, dacă aplicarea aduce la suprafaţă posibilitatea unei potriviri şi dacă însăşi aplicarea nu este decât realizarea *actualizantă* – deschizătoare şi deschisă – a acestei posibilităţi. De

[8] *Vezi*: *Dicţionarul explicativ al limbii române*, Ediţia a II-a, Bucureşti, 1996.
[9] *Vezi*: *Magyar értelmező kéziszótár*, Budapest, 1972.
[10] *Vezi*: *A magyar nyelv történeti etimológiai szótara*, Budapest, 1967.

aceea, trebuie precizat că, în esenţă, orice aplicare nu este decât dezvăluirea şi deschiderea unor posibilităţi, articulate însă chiar de către ea însăşi în modus-ul actualizării lor.

Actualizarea, ca articulare circumspectă şi conştientă a posibilităţilor, este o trăsătură atât de esenţială a aplicării, încât ea funcţionează şi în aplicaţiile greşite ori nepotrivite. Aplicarea *corectă* este însă de fiecare dată o aplicare ce corespunde *esenţei*, adică ea dezvăluie, deschide şi articulează – şi încă în modul actualizării – posibilităţi *esenţiale*. De aceea *nu* există aplicare care nu actualizează, iar acea aplicare care nu actualizează ceva esenţial, nu poate fi corectă, adică potrivită.

În general, se poate spune că aplicarea este în fond *un posibil raport actualizant cu esenţa*. În şi prin aplicare, se instituie de fapt un raport actual cu esenţa, şi de aceea aplicarea nu poate fi tratată ca fiind ceva secundar, posterior ori neesenţial.

4. Acest rezultat trebuie să ne conducă şi în înţelegerea şi interpretarea *cauzei* filosofiei aplicate. Fiindcă devine astfel limpede şi faptul că sarcina noastră nu mai este aceea de a-i găsi şi de a-i asigura un loc sistematic – să spunem în cadrul filosofiei pure sau în cadrul filosofiei practice etc. – şi nici aceea de a completa sau de a augmenta cu ea „disciplinele" filosofice din programele universitare (ontologia, gnoseologia, filosofia limbajului, a acţiunii etc.). Despre cu totul altceva este în fond vorba!

Am văzut că aplicarea este de fiecare dată actualizare şi, dacă este „corectă", atunci ea este actualizarea unor posibilităţi esenţiale. Aceasta înseamnă însă şi faptul că actualizarea *transgresează* de fapt esenţa, căci ea este chiar actualizarea ei. Actualizare în aplicare înseamnă *deschiderea unor posibilităţi esenţiale prin acte organice construite*. De aceea, aplicarea luată în sensul actualizării este de fiecare dată *tematică*. În ea deschiderea şi ex-creşterea categorială este totdeauna realizarea în act a aspectelor esenţiale ce sunt determinate şi circumscrise în mod tematizant.

Cu privire la filosofia aplicată, toate acestea nu înseamnă decât faptul că ea trebuie să se articuleze *în mod expres tematic* – adică să se focalizeze asupra unor domenii, teme şi întrebări determinate – însă în

aşa fel, încât, pe parcurs şi în rezultat, să stabilească şi să menţină legătura şi contactul, viu şi actual, cu ceva ce este esenţial filosofiei.

Iar ceea ce este în mod principal esenţial filosofiei e întrebarea sa centrală şi primordială, adică întrebarea despre Fiinţă, pe care Heidegger – pe urmele lui Leibniz – o formulează în felul următor: „De ce există fiinţarea, şi nu mai degrabă nimicul?"

Nu se poate nega că această întrebare – atât ca şi chestionare, cât ca şi ceea ce este interogat – atinge ceva, ce este esenţial filosofiei. Ceea ce s-ar putea eventual discuta ar fi problema dacă ea vizează oare această esenţă în întregimea ei. Această problemă nu interesează însă acum cercetarea noastră.

Căci ceea ce ne interesează acum este de a vedea cum anume filosofia aplicată este în fond – încă şi deja – filosofie? Iar la această întrebare, răspunsul nostru sună acum în felul următor: Filosofia aplicată este sau devine într-adevăr filosofie, doar în felul în care, pe parcursul şi/sau prin rezultatele cercetărilor sale *tematice*, ea re-leagă meditaţia, în modul *actualizării,* cu problematica Fiinţei şi a Nimicului, şi asta în aşa fel încât o şi articulează ori o şi nuanţează, într-un mod nou sau îmbogăţit.

Această re-legare nu este însă un fel de „appendix", adăugat la capătul cercetărilor tematice, şi nici o pretenţie metodologică exterioară şi abstractă, ci doar pe parcursul tematizării se adevereşte faptul că – şi dacă – tema respectivă şi/sau nivelul tratării ei conduce – ori nu – într-adevăr, la înălţimile sau profunzimile la care se deschide şi se şi actualizează *întâlnirea* cu o posibilitate ce aparţine vreunui aspect esenţial al filosofiei.

Astfel concepută, filosofia aplicată nu este şi nu mai este pre-cantonată în nici o „ramură" şi în nici o disciplină „profesională" a filosofiei. Dimpotrivă, ea devine *o ipostază* a filosofiei înseşi, o *stare* a ei, în care ea se deschide şi se menţine deschisă către receptarea tematicilor cu care Dasein-ul – prezenţa fiinţării noastre prezentificate de către noi înşine – se confruntă în destinul său (nostru) istoric, sub forma unor sfidări. Dacă înţelegem deci sensul *sui generis* al cercetărilor filosofice aplicate, atunci realizăm şi faptul că în ele înţelegerea, interpretarea şi aplicarea se articulează în aşa fel, încât depăşesc şi transgresează concreţiunea constituită în raportul nostru

tematic cu tradiția, deschizându-se, prin actualizarea ce-i este de fapt congenitală, către îmbrățișarea posibilităților de înnoire reflexivă. Fiindcă, prin aplicare chiar se dezvăluie şi se adevereşte, de fapt, cât anume valorează ceva şi la ce anume este acesta în fond „bun" şi tot aici se constată, de exemplu, şi faptul că într-un concept sau într-un sens acreditat în tradiție, nu mai încape deja bogăția şi varietatea chestiunii pe care chiar o tematizăm, şi că, de aceea, el trebuie re-interpretat, re-gândit sau, la nevoie, re-denumit.

Chiar prin aceasta însă, filosofia aplicată lărgeşte, multiplică şi diversifică de fapt ferestrele prin care filosofia se deschide către lume, dedicându-se Ființei şi ființării. De aceea, nici nu se poate decide *înainte* că şi dacă *o problemă* – cu care ne ciocnim şi cu care ne confruntăm – este, sau nu, *o temă* filosofică. Practic, problemele devin teme filosofice doar prin faptul că *altundeva* căutăm inutil răspunsul ce li se potriveşte în mod autentic.

Cum nu putem şti înainte care anume temă este, aşa-zis, „filosofică", tot aşa nici disecarea unor tematici inventariate deja ca fiind „filosofice" nu transformă în mod automat preocupările față de ele în „filosofie". Inutil există, de exemplu, într-un prost manual de liceu, un capitol despre „Ființă"; el totuşi nu are propriu-zis nimic de a face cu filosofia. În aceeaşi situație se află şi miile de studii erudite şi uscate care, deşi tematicile lor sunt de mult inventariate de contabili pe conturile filosofiei, nu au în fond nimic comun cu pulsația ei vie şi productivă.

Însă când o problemă devine într-adevăr o temă filosofică, atunci pentru tematizarea ei se cere mobilizat întregul instrumentar, existent sau solicitat, de care fiecare dintre noi dispune din filosofie. Fiindcă filosofia a fost, este şi va rămâne *o cale* a înțelegerii şi a deschiderii condițiilor şi posibilităților de a fi şi de a ființa ale omului. De aceea, în ciuda tuturor aparențelor de „încapsulare", niciodată nu i-a fost indiferentă filosofiei nici „propagarea" şi nici „acțiunea" ei.

Să ne gândim la Socrate, care şi-a pus viața pe miza discuțiilor maieutice cu tinerii talentați ai polisului, unul dintre capetele de acuzare pe baza căruia fusese condamnat la moarte. Platon, deja bătrân şi bolnav, riscă totuşi o călătorie maritimă periculoasă, fiindcă i se întrezăreşte posibilitatea realizării statului al cărui proiect l-a

construit în mod ideatic. Aristotel adună şi analizează sute de constituţii, visând în Alexandros personajul care le poate valorifica efectiv. De la moraliştii englezi, până la reprezentanţii iluminismului, cu toţii doresc să „influenţeze" şi să „acţioneze" asupra lumii. Immanuel Kant, care a fost de mulţi considerat filistin, scrie *Pacea eternă,* pe care o consideră – nici mai mult, nici mai puţin – ca fiind un proiect de **Constituţie**, care poate fi şi trebuie să fie aplicat. Karl Marx aşază schimbarea lumii la vârful sarcinilor filosofiei; iar Kierkegaard împovărează de fapt omul aflat în relaţie aproape personală cu Dumnezeu cu responsabilitatea abia suportabilă a autenticităţii. Cultul emancipator al conştiinţei de sine a *libertăţii* la Hegel şi rolul *geniului* la romantici nu sunt în fond decât gesturi filosofice *sui generis* salvatoare. Nici Heidegger nu s-a putut sustrage impulsului inerent esenţei filosofiei de a influenţa destinul lucrurilor şi cu siguranţă aceasta se află şi la baza raporturilor şi legăturilor sale cu naţional-socialismul. Aceleaşi imbolduri motivează însă şi atitudinea unui György Lukács sau a unui Jean-Paul Sartre etc.

Năzuinţa de a înţelege, de a atinge şi de a influenţa lumea este, probabil, esenţială filosofiei şi acest fapt este ilustrat de întreaga ei istorie, pornind de la mitul platonic al peşterii, până atunci când Karl Jaspers o numeşte – şi încă pe undele radiofonice propagate către un public invizibil – „gândire luminatoare" (erhellende Denken).

Cum ar putea însă „lumina" această gândire şi cum ar putea avea filosofia vreo influenţă ori vreun sens în această lume, dacă ea ar nega sau ar evita problemele şi întrebările esenţiale ale omului problematic, părăsindu-l de fapt cu afirmaţia superficială că „această" sau „cutare" problemă nu este „treaba" filosofiei sau că ea nu figurează în lista ei conceptuală tradiţională?

5. Cum ar putea fi tot ceea ce noi am numit aici filosofie aplicată o posibilitate filosofică autentică şi o posibilitate autentică a filosofiei, dacă ea nu s-ar lega de tot ceea ce este esenţial filosofiei şi din direcţia *originilor* sale? Şi dacă această *legătură* nu s-ar constitui şi nu s-ar realiza chiar în modul *actualizării*?

Într-o scurtă prelegere dedicată chestiunii *Originilor filosofiei,* Karl Jaspers face o distincţie extrem de sugestivă între *începuturile* şi

originile ei.[11] Începuturile, spune el, sunt chestiuni istorice ce păstrează rezultatele deschizătoare – însă numai pregătitoare – ale lucrărilor filosofilor. Originea este însă acel izvor, care – provenind din străfunduri – mobilizează şi alimentează *instinctul* filosofării. În cuvântul său german (Antrieb) – într-unul dintre sensurile sale – el vorbeşte chiar despre „instinct“, şi cu aceasta vrea să exprime faptul că filosofarea aparţine omului într-un mod oarecum constitutiv, ca o nevoie, ca o forţă şi ca o putere, care îl mobilizează şi care-i adresează apeluri interioare.

Numai că, în ciuda profunzimii izvoarelor originilor filosofiei, şi în ciuda generalităţii constitutive a instinctului filosofării, nu *oricine* devine filosof. Dimpotrivă: poate deveni filosof doar acela care se îndreaptă către izvoarele originare ale filosofiei *nu* instinctual, ci, din contră, privindu-le ca fiind sursele hrănitoare ale posibilităţilor noastre de *a gândi* şi de *a fi*. Or, din perspectiva posibilităţilor, această zonă a resurselor izvoarelor originilor filosofiei nu poate fi identificată şi determinată decât ca *autenticitate* a orientării spre *original*, ce numai astfel devine propriu-zis. Orice *început* nu face decât să realizeze şi să fixeze un atare efort şi eveniment.

Începutul numai de aceea şi numai în aşa fel este „început“ dacă el nu rămâne un simplu „punct de pornire“, ci dezvăluie şi fixează în mod *original* o posibilitate *originară* a filosofării. Deci ca fapte istorice şi ca premise – chiar dacă sub forma unor sarcini hermeneutice chinuitoare – începuturile totuşi „ne stau la dispoziţie“. Originea însă – contactată în sensul autenticităţii, adică în cel al *originalului* – trebuie dobândită de fiecare dată prin efort şi luptă.

Numai în acest sens poate deveni de exemplu *mirarea* într-adevăr originea a ceva, cum este filosofia. Nu cred că înţelegem în mod real mirarea ca o sursă a filosofării afirmând că există mai multe feluri de a se mira, de la „Câte nu sunt pe lumea asta...?“ până la înţepenirea şi încremenirea blocată în faţa a ceva ne-mai-întâlnit şi, mai departe, până la „mirarea Fiinţei“, spunând apoi că originea filosofiei izvorăşte, probabil, din acest ultim act şi eveniment al mirării.

---

[11] *Vezi*: Karl Jaspers – *Einführung in die Philosophie*, München, 1971, p. 16.

Fără a-i răpi constitutiva ei spontaneitate, trebuie totuşi precizat că doar atunci poate deveni într-adevăr mirarea originea a ceva cum este filosofia când şi dacă se convinge de faptul că ea trebuie să găsească şi să nimerească acel ceva care este cel mai demn pentru a fi admirat. Şi dacă ea se convinge şi de faptul că pe aceasta trebuie s-o surprindă în modul autenticităţii, adică în cel al originalului. Deci dacă surpriza celui care se miră se transformă în surprinderea mirabilului.[12]

De aceea, repetăm, nu trebuie poate preluată în mod mecanic acea înştiinţare, provenită de la Platon, că originea filosofiei este mirarea sau uimirea. Şi asta chiar dacă atât el, cât şi apoi Aristotel, vorbesc într-adevăr despre „mirare“ ca fiind ceva ce, aflându-se într-un proces de extensie, îşi „caută“, într-un fel, ceea ce-i este cel mai demn şi potrivit. La început ceea ce ne miră şi ne uimeşte este Luna, apoi Soarele, iar mai târziu ne uimesc cu precădere stelele, pentru ca, în sfârşit, să ne mirăm în faţa Universului...

Însă unde anume „intră în joc“ şi unde anume se coagulează, în procesul aflat în extensie, al mirării, filosofia însăşi?

Ce înseamnă aici „filosofie“ şi în ce raport s-ar putea afla ea cu „mirarea“, atunci când noi ne întrebăm asupra originilor filosofiei chiar din perspectiva filosofiei aplicate?

Cuvântul grecesc al „filosofiei“ a fost deja analizat, atât etimologic, cât şi istorico-filosofic şi cultural, de nenumărate ori. Aceste analize au şi deschis orizonturile convergente ale sensurilor cuvântului. Însă până ce – din textele rămase – se poate vedea, în mod cât de cât satisfăcător, ce se înţelegea prin „filosofie“ în leagănul ei grecesc, rămâne totuşi problematică înţelegerea faptului: *pe cine* anume considerau grecii ca fiind *philosophos*, adică „filosof“?

Căci din texte, în special din cele ale dialogurilor platonice, reiese foarte clar faptul că pentru greci „filosoful“ nu este pur şi simplu o persoană „preocupată“ de „chestiuni filosofice“. Nu discută oare Socrate, zi de zi, cu pseudo-înţelepţi care totuşi pretind să fie numiţi „filosofi“?

---

[12] *Vezi şi* Anton Dumitriu – *Philosophia mirabilis. Încercare asupra unei dimensiuni necunoscute a filosofiei greceşti*, Ediţia a II-a, Bucureşti, 1992, pp. 29-32.

Când atenienii doresc să afle: Cine este cel mai înțelept printre greci? atunci ei nu se adresează nici celui mai înzestrat cu putere și cu forță, și nici vreunui „consiliu al doctorilor“... Ei se adresează oracolului din Delphi. Nu este deloc întâmplător că oracolul l-a numit chiar pe Socrate, ca fiind cel mai înțelept, căci el, ca și vechii *sophoi*, a considerat că sarcina și cauza filosofiei este aceeași cu inscripția de pe frontispiciul oracolului: „Cunoaște-te pe tine însuți!“ Și Platon afirmă în *Carmides* că apelul delphian și socratic: „Tu ești!“ și „Cunoaște-te pe tine însuți!“ înseamnă în mod nemijlocit îndemnul: „Să fii înțelept!“[13]

„Înțelept“ este acela care se cunoaște pe sine *ca ființare*, adică drept cineva care *s-a împărtășit de Ființă* și care de aceea și *ia parte* în Ființă!

„Filosoful“ nu este, de aceea, deloc persoana care „se miră“ pas cu pas; care se întreabă și se informează moment de moment, și nici acela care își extinde necontenit sfera mirărilor, a uimirii și a curiozității sale... Filosof este acela care se cunoaște, se dezvăluie și se deschide pe sine însuși și propria sa mirare, ca fiind ceva ce *se întâmplă* cu ființa atunci când el *ia parte* de și în ea. Și doar în acest fel poate fi într-adevăr „mirarea“ originea a ceva, cum este filosofia. Dacă deci filosofia „se miră“ din *interiorul* lumii de *Ființa* de care s-a împărtășit și în care ia parte în și prin destinul său *istoric*. Mirarea este astfel un imbold care ne mobilizează. Adică ne pune și ne face să *ne întrebăm*.

La întrebările noastre însă pot sosi mai multe răspunsuri. Iar pluralitatea răspunsurilor ne așază în situația indecisă a *nesiguranței*. Indecizia nesiguranței este aceea care pune în mișcare *îndoiala*, ca pe o altă sursă originară a filosofării.[14]

Poate nici îndoiala n-o înțelegem însă în adevărata ei putere, dacă o interpretăm ca fiind pur și simplu o străduință către *certitudine*. Căci nu este vorba doar despre faptul că față *de ce anume* mă îndoiesc. Dimpotrivă: adevărata forță a îndoielii rezidă în aceea că abia putem întrezări și stabili limitele și marginile ei. În ea Lumea întreagă și

[13] *Vezi*: și Anton Dumitriu – op. cit., pp. 155-156.
[14] *Vezi*: Karl Jaspers – op. cit., p. 16.

chiar Ființa însăși se clatină. Îndoiala se află deci față-n față, și *singură,* cu o lume ce se clatină *în întregimea* ei!

Tot ceea ce, în mirare, a fost găsit mirabil, începe acum să se clatine și să-și piardă lumina și strălucirea. De aceea atât îndoiala, cât și cel care se îndoiește, trebuie să-și dobândească, prin efort și luptă, propria-i autenticitate, pentru ca ea într-adevăr să poată deveni *o origine* a filosofiei. Adică: îndoiala trebuie să devină *metodă* – cum de fapt s-a și întâmplat prin Descartes – pentru ca din ea să poată origina realmente ceva, cum este filosofia.

Atunci s-a fundamentat de fapt conștiința metodologică filosofică – ca un aspect care vizează esența filosofiei – când, prin Descartes, îndoiala a fost într-adevăr dezvăluită ca fiind ceva ce se află la originea filosofiei. Desigur, gânditorii s-au „îndoit" și înainte de Descartes și aceasta, de fiecare dată, i-a condus în vecinătatea „metodei". Însă metodologia, adică reflexia teoretică expresă despre metodă, doar prin Descartes pătrunde în schița ce prefigurează de atunci fundamentele construcțiilor filosofice.

Însă nici mirarea și nici îndoiala nu sunt originile filosofiei în calitatea lor de „concepte", ci doar ca *existențiale.*

Cum se știe, Heidegger numește în *Ființă și Timp* „existențiale" termenii ce surprind diferitele caracteristici și *moduri de a fi* ale Dasein-ului.[15] Atât uimirea, cât și îndoiala sunt de fapt caracteristici și moduri de a fi ale Dasein-ului, moduri ce articulează impulsuri străfunde, transformându-le în același timp în surse originare ale filosofiei. Și Aristotel susține că omul, în și prin ființa și existența lui, este de fapt pur și simplu *obligat* la filosofare. Kant – care definește filosofia ca fiind cunoaștere pură din concepte – ajunge și el la concluzia că, totuși, întrebarea supremă și ultimă a filosofiei este: „Ce este omul?"

În filosofie, noi ne înfățișăm și ne confruntăm cu *uman*-itatea noastră și numai prin aceasta poate deveni orice confruntare autentică în timp cu propria noastră umanitate, într-adevăr ceva, din care se originează filosofie. Nu este vorba însă „numai" de confruntarea cu „finitudinea" și cu „amenințările" ce ni se dezvăluie de către

---

[15] *Vezi*: Martin Heidegger – *Sein und Zeit*, Erste Hälfte, Halle, 1935, p. 44.

„*situațiile limită*“ în care inevitabil ajungem din când în când, și care ne vizează în mod cutremurător. Este vorba mai degrabă de acea posibilitate, într-adevăr originar-filosofică, ca pe acestea să le receptăm și să le realizăm ca fiind *șansele unei transformări interioare*. De aceea are dreptate Hegel, atunci când susține că filosofia este o formă a dobândirii conștiinței emancipatoare și transformatoare a *libertății*, și Jaspers, atunci când spune că, din „situațiile limită“, filosofia se originează sub forma *deciziunii*.

Deciziunea nu este însă simplă insistență, ci mai degrabă acea deschidere a hotărârii, care duce și conduce *posibilitățile* noastre până la limitele lor dintotdeauna *actuale*. De aceea obstacolele, pericolele, amenințările și epuizările noastre etc. ni se dezvăluie în modul cel mai autentic chiar în această deciziune originară. Adică, ele ni se dezvăluie ca fiind nu pur și simplu ceva ce ne atinge și ne apasă, ci ca fiind și ceva ce ne *aparține* nouă.

Faptul că amenințarea (amenințările) este (sunt) dintotdeauna – adică prezente în fond în toate timpurile – înseamnă însă și faptul că ele pot fi, de fiecare dată, *altele*. Iar Jaspers consideră că, în situația epocii noastre, amenințarea principală este aceea care vizează *comunicarea autentică* între oameni.[16] Și aceasta în primul rând prin faptul că această epocă în fond degradează comunicarea, transformând-o într-un proces mecanic și de suprafață, de schimburi de mesaje și de informații.

Dar, chiar în această amenințare și chiar în acest blocaj al comunicării se dezvăluie de fapt *comunicarea* dintre oameni, ca fiind una dintre originile adânci ale filosofării și, evident, ale filosofiei. Fiindcă ruptura și blocajul esențial al comunicării pun sub semnul întrebării *întregul sens* al filosofării!!! Tot ceea ce amenință autenticitatea comunicării dintre oameni amenință, de aceea, întreaga esență a filosofiei.

Apărându-se deci în fața acestei amenințări, filosofia apără de fapt autenticitatea posibilităților noastre umane. Pentru aceasta ea trebuie însă să iasă din autosuficiența sa pur auto-reflexivă, doar aparentă și totdeauna insuficientă și inautentică, și să devină deschisă la

[16] *Vezi*: Karl Jaspers – op. cit., p. 22.

receptarea şi asumarea propriu-zis *tematică* a problemelor ce, de fiecare dată, i se înfăţişează într-un mod specific, sau a celor care sunt, din când în când, chiar noi.

II. Tematica secretului

Destinul nostru istoric ne-a confruntat, printre altele, cu „problema" *secretului.* Ce altceva ameninţă însă mai direct comunicarea dintre oameni, decât însuşi secretul?

În secret există deci ceva ce atinge, dar şi ameninţă, esenţa originară a filosofiei. De aceea *tematizarea* lui nu poate fi ne-esenţială filosofiei. Prin urmare, acea cercetare filosofică – adică cea de filosofie aplicată – care tematizează secretul, împreună cu apărarea şi actualizarea propriei sale esenţe, apără şi autenticitatea posibilităţilor existenţiale ale omului.

Adică ea opune tematicii secretului *cunoaşterea* provenită din *mirare*; *metoda* izvorâtă din îndoială şi *deciziunea* hotărâtă, crescută din blocajele „situaţiilor limită", cu scopul de *a deschide*, de a apăra şi de *a actualiza* posibilităţile *comunicării* autentice.

Şi chiar în acest fel devine *secretul*, într-adevăr, tema filosofiei aplicate. Însă faptul că tematizarea secretului ne reconduce – sau nu – şi sub forma *aplicării*, la problema centrală şi primordială a filosofiei, nu se poate adeveri decât pe parcursul analizelor efective. Dar până atunci au mai rămas nelămurite câteva chestiuni extrem de importante şi esenţiale.

Deocamdată am încercat să expunem ideea unei aplicări a filosofiei şi schiţa unei filosofii aplicate concepute astfel încât ea să nu se distanţeze – îngustându-se – de ceea ce este esenţial şi originar filosofiei. Din contră, potrivit acestei idei şi viziuni, filosofia aplicată ar trebui să fie – şi poate chiar ar putea fi – o ipostază nu numai tematic deschisă, dar şi o sursă de îmbogăţire reflexivă a filosofiei înseşi. Adică, o şansă, cu prilejul căreia, şi unele dintre problemele şi întrebările sale în aparenţă pur „tehnice" pot fi – şi se cer – regândite!

Excurs:
Despre tematizare

Orice întrebare, problematizare sau tematizare izvorăşte – într-unul din filoanele sale – din existenţialul *căutării*. Este desigur adevărat şi faptul că *direcţia* oricărei căutări este de la început fixată de către *ceea ce* este căutat sau, mai precis, de către ceea ce *căutăm*.[17]

Nu este totuşi inutil să insistăm în circumscrierea şi determinarea acestui existenţial, fiindcă ele ne-ar putea ajuta mai mult în înţelegerea a ceea ce noi numim aici *tematizare*.

În nici un caz, căutarea nu este starea psihologică a aşteptării pasive, ci chiar expresia unei tensiuni mobilizatoare. Ceea ce căutăm, desigur, ne lipseşte, şi chiar felul în care el ni se *înfăţişează* în lipsă, acela îl face de fapt ca el să devină direcţia căutării. Însă, numai la prima vedere căutarea este doar dezvăluirea – tensionată – a ceva anume, ca *lipsind*. Lipsa îndeamnă, înainte de toate, la „umplerea" şi la „îm-plinirea" golului ei. Ea nu epuizează de aceea amploarea existenţială a căutării. Căci căutarea trimite totdeauna nu numai la un *ceea ce* şi nu numai la un *cum anume* se caută, ci şi la un *cine*, definit de „actul" însuşi al căutării. Ea trimite deci şi la un căutător. În căutare nu se deschide şi nu se dezvăluie de aceea doar un „ce" şi un „cum", ci se deschide, se dezvăluie şi se precizează şi căutătorul însuşi.

Căutând, căutătorul se aşază în ipostaza unei deschideri către întâmpinarea unei *întâlniri*. Întâlnirea în căutare nu este însă doar găsirea a ceea ce este căutat, ci – ca deschidere – căutarea întâmpină înainte de toate *obstacolele*, *ascunzişurile*, *fundăturile* etc. ale găsirii. Nu întâmplător, de exemplu, termenul german al căutării, *„suchen"*, este şi un vechi cuvânt *vânătoresc*, care deci exprimă urmărirea vânatului prin învingerea dificultăţilor terenului, prin descifrarea urmelor lăsate de el pe parcursul refugierii sale în ascunziş, cu scopul

---

[17] *Vezi*: Martin Heidegger – op. cit., p. 5.

de a-l găsi, adică de a-l *întâlni* pentru a-l răpune printr-un ultim efort de luptă solicitantă.[18]

În fond, aceeaşi semnificaţie se regăseşte şi în cuvintele cu care alte limbi numesc şi exprimă existenţialul căutării. De exemplu, cuvântul românesc „caută" se originează în latinescul „cautare" care exprimă deopotrivă *circumspecţie* şi *grijă,* dar şi înaintarea în procesul şi în direcţia *găsirii.* Aceste sensuri s-au păstrat şi se regăsesc şi în cuvântul actual al limbii.[19]

Caracterul deopotrivă *circular* (circum-specţie), *tranzitiv* (către ceea ce se caută) şi *reflexiv* (către căutător), se regăseşte desigur şi în numele maghiar al căutării. Cuvântul unguresc – „keres" – înseamnă, etimologic, în primul rând *înconjurarea* a ceva, ce între timp este urmărit şi fugărit.[20]

Deschizând cercurile căutărilor sale, căutătorul se deschide deci şi întâmpinării întâlnirilor cu obstacolele şi cu dificultăţile, care – în mod inevitabil – îl vizează şi îl şi solicită. Prin urmare, prin cercurile căutărilor sale, căutătorul deschide de fapt şi cercul hermeneutic al propriei sale înţelegeri, situări şi articulări *existenţiale.* Recompensa şi câştigul căutătorului nu este de aceea doar găsirea a ceea ce a fost căutat ci, în acelaşi timp, şi confirmarea lui existenţială. De aceea, în limba maghiară de exemplu, cuvântul care exprimă căutarea, deci acel „keres", are şi un sens în care el înseamnă şi modul în care cineva îşi câştigă *existenţa.* Oricât să fie acest sens legat de „condiţii materiale", în el se află totuşi fixat şi sensul existenţial autentic al căutării ca fiind asigurarea şi *câştigarea* existenţei.[21]

Heidegger numeşte căutarea cunoscătoare: *întrebare.*[22] Ea „caută" fiinţarea în Ceea ce? şi în Cum? este ea. Fiind căutare, întrebarea deschide orizontul unei lansări cunoscătoare către aflarea răspunsului care *lipseşte.* Lipsa răspunsurilor ne trimite însă şi înapoi, către eventualele *lipsuri* ale întrebării înseşi.

---

[18] *Vezi*: Friedrich Kluge – *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, 1967.

[19] *Vezi*: *DEX*, idem.

[20] *Vezi*: *A magyar nyelv történeti etimológiai szótára*, Budapest, 1970.

[21] *Vezi*: *A magyar nyelv értelmező szótára*, Budapest, 1960.

[22] *Vezi*: Martin Heidegger – *ibidem*.

Lipsurile nu vizează însă corectitudinea gramaticală şi/sau logică a întrebării. Dimpotrivă, ele ating „corectitudinea“ ei existenţială. Aceasta este în fond semnificaţia imperativului heideggerian: întrebarea trebuie *pusă*. A *pune* însă o întrebare nu înseamnă decât exigenţa că ea trebuie *întrebată*.

Iar *întrebarea* unei întrebări este chiar *elaborarea* ei în deschisul penetrat al *reformulărilor* sale eventuale, solicitate, de fiecare dată, de către parcursul întâlnirilor întâmpinate în căile căutării. Întrebarea devine astfel nu „corectă“, ci *corespunzătoare* atât chemării sale existenţiale, cât şi dimensiunilor a ceea ce – în şi prin ea – este de aflat şi cunoscut. Căutătorul se dezvăluie şi se autentifică astfel ca fiind într-adevăr *întrebător*, iar întrebarea ca fiind într-adevăr *autentică*. Deci ca Dasein, care – printre altele – dispune şi de posibilitatea de a fi în şi prin modalitatea *punerii* întrebărilor.

Ca oricare existenţial, şi întrebarea trebuie deci să-şi dobândească, prin efort, autenticitatea ei. Nu orice întrebare, formulată sau ridicată, este autentică. Inautenticitatea nu se referă la „falsitatea“ sau la „banalitatea“ întrebării, ci mai degrabă la o stare şi la un curs existenţial al ei. La aceea în care ea, deşi este „ridicată“ şi „formulată“, nu este totuşi *pusă* (cu efort circumspect), adică întrebată propriu-zis.

Este inutil – credem – să expunem aici în amănunt, concepţia heideggeriană a structurii întrebării despre „sensul Fiinţei“. Ceea ce trebuie însă subliniat este faptul că, în fond, cu ocazia acestor analize – desfăşurate pe parcursul unei întrebări într-adevăr fundamentale – Heidegger ajunge să expună de fapt nu doar structura *acestei* întrebări, ci schiţează configuraţia *existenţialului* întrebării ca o modalitate caracteristică de a fi a Dasein-ului ce tinde către autenticitate.

În ipostaza sa de *in*-autenticitate, întrebarea este solicitarea – prin răspuns – a unei sau a unor informaţii. Dar umplând golul informaţional, răspunsul totodată şi *lichidează* întrebarea.

Întrebarea al cărei răspuns se numeşte „soluţie“ se cheamă însă *problemă,* iar ridicarea acestor întrebări este *problematizarea.* Problemele nu cer deci un „răspuns“ oarecare, ci *soluţie.* Soluţia este şi ea detensionarea şi/sau re-armonizarea unei stări problematice şi/ori problematizate. Indiferent dacă soluţia ia sau nu forma unei *rezolvări,*

şi ea *desfiinţează* în fond problema. De aceea, problemele „insolubile" apar în faţa/sau pentru problematizare, ca fiind, de cele mai multe ori, *false probleme*. Şi asta chiar dacă statutul lor este definit în chipul *aporiilor*. Oricât am fixa aporiile ca făcând parte din esenţa cunoaşterii sau a fiinţării noastre în genere, cu aceasta nu am stabilit în fapt altceva decât imanenţa unei tensiuni existenţiale *liminale*, ce conţine în ea totdeauna şi impulsul congenital către *e-liminarea* ei.[23]

Chiar din aceste motive însă, problematizarea nu înseamnă nici multiplicarea sau succesiunea, şi nici permanenţa sau, mai corect, permanentizarea întrebărilor. Ea reprezintă mai degrabă o configuraţie a întrebărilor, care ca atare le structurează în mod *direcţionat* către orizontul articulat al *categoriilor*.

Este meritul lui Eugeniu Speranţia că – într-un studiu pătrunzător şi deschizător de drumuri – a întrezărit faptul că întrebările noastre, prin *interogativele* fundamentale (Când?, Ce?, Cum? etc.), dincolo de orientarea lor „obiectuală", ating de fapt şi *categoriile*.[24] Altfel spus: contactul întrebărilor cu categoriile şi cu *confluenţa* orizonturilor lor le transformă în *probleme* direcţionate şi orientate către soluţia lor. Iar soluţia va fi cu atât mai „completă" şi cu atât mai „potrivită", cu cât răspunsurile se structurează având în vedere „cât mai multe" categorii. De aceea, soluţia va prezenta problema chiar în *unicitatea* sa concretă, relevată şi determinată de categorii. Tot de aceea, acolo unde întâlnim „soluţii generale", nici nu dispunem de fapt de problematizări autentice şi duse până la capăt, ci doar de „cadre problematice".

Aceste „cadre" prezintă problemele în inautenticitatea „permanenţei lor generale", înfăţişându-le ca existând – după o expresie a lui Gadamer – „tot aşa cum sunt agăţate stelele pe cer". Căci o atare problemă iese în fond din contextul interogativ motivat, pierzându-şi claritatea sensului ei prin separarea „conţinutului" întrebării de întrebarea însăşi.[25]

---

[23] *Vezi şi* Vasile Frăteanu – *Eseu asupra subiectivităţii*, Ediţia a 2-a revăzută, Cluj-Napoca, 1994.

[24] *Vezi*: Eugeniu Speranţia – *Observaţii asupra propoziţiilor interogative. Proiectul unei „Logici a problemei"*, în volumul *Logica interogativă şi aplicaţiile ei*, Bucureşti, 1982.

[25] *Vezi*: Hans-Georg Gadamer – op. cit., p. 263.

De aceea, dincolo de eliminarea şi de desfiinţarea, prin soluţii, a problemelor, ele ridică de fapt şi sarcina *re-transformării* lor în întrebări autentice.

Pe acest parcurs însă, întrebarea devine, sau poate deveni, de fapt, *tematizare*. Spre deosebire de informaţii şi soluţii, întrebarea tematizatoare solicită, ca „răspuns", *emanciparea*. Emanciparea nu este însă o stare, o poziţionare sau un rezultat încheiat, ci un exerciţiu al libertăţii, ce deschide întrebarea către sensurile sale esenţiale. De aceea ea nici nu urmăreşte eliminarea tensiunii prin informaţie, soluţie ori rezolvare, ci, dimpotrivă, reprezintă chiar *asumarea* acestei tensiuni. Ea de-fixează astfel întrebarea şi o deschide atât către reflexivitatea sensurilor sale existenţiale, cât şi către *expresia* tematicii asumate. Această caracteristică este formulată, în fond, şi în exigenţa heideggeriană – deopotrivă fenomenologică şi hermeneutică – a tematizării *exprese*.

Punerea unei întrebări sub forma tematizării exprese dobândeşte de aceea, de fiecare dată, şi un caracter de *urgenţă*. Fiindcă astfel ni se dezvăluie şi sensul său existenţial – ca fiind ceva ce ne priveşte şi ca atare este *ne-amânabil*.

Se pare că noi putem convieţui, fără probleme, cu „problemele eterne". Chestionările tematizărilor noastre exprese solicită însă asumarea lor ne-amânabilă, adică urgentă. Iar urgenţa ce ni se dezvăluie astfel, pe parcursul căutării, devine de fapt acel impuls şi străpungere prin care cel ce tematizează accede la momentul prim al *emancipării sale*, emancipare ce-l va conduce şi-l va însoţi de acum înainte în întregul proces tematizator.

Altfel spus: nu poţi întreba autentic şi nu poţi aduce o întrebare la starea sa de autenticitate decât dacă, prin *întrebarea* ei, ai dobândit şi o stare de emancipare care, forţat şi asumat, îţi dezvăluie temele chestionărilor tale ca *sfidări*, ca fiind ceva ce te priveşte şi care te şi solicită, sub forma unei exigenţe la care trebuie „să corespunzi".

Corespondenţa la exigenţele unei sfidări este ceva analog – la nivelul existenţialului tematizării – cu acea „soluţie" pe care o reclamă orice problemă. Numai că problema, cum am mai spus, rămâne fixă şi fixată. Adică, agăţată în permanenţa timpului. Soluţia ei depinde sau este prefigurată de acumulări efective ori măcar posibile în viitor.

Asumarea temelor nu poate fi însă amânată: ne solicită întreaga prezență, în întregimea prezentului, ce numai astfel se deschide cu adevărat atât posibilităților noastre întemeiate în trecut, cât și serozității viitorului.

Fiindcă tematizarea, ca realizare a unei sfidări, *ne epuizează.* Adică ea ne conduce atât până la *limitele* noastre actuale, cât și la *actualizarea* acestor limite. Urgența temelor nu provine de aceea nici din presiunea exterioară și abstractă a timpurilor și nici neapărat din cea a unei „stări a situației". Ci ea rezidă în asumarea lor. Pur și simplu, ceva asumat nu mai poate fi amânat. Până ce, o întrebare ne-asumată poate fi ridicată la ne-sfârșit!

Asumarea tematizatoare este astfel ceea ce conferă în fond existențialului *căutării cunoscătoare* organicitate și articulare autentică. Nu pur și simplu „găsirea", ci mai degrabă – și pe deasupra – corespunderea responsabilă la exigențele unei sfidări este acea care împlinește orice căutare tematizatoare. Prin ea obținem nu doar „date", informații și, importante, cunoștințe noi, ci actualizarea efectivă, prezentă și circumscrisă, a unei posibilități de autentificare, în raport cu sfidările destinului nostru istoric.

Desigur, pe parcursul tematizării, *temele* nu-și pot pierde propria lor consistență și articulare. Tematizarea este chiar tematizarea *lor* expresă și asumată, și nicidecum căutarea în van a vreunei „identități autentice" a Dasein-ului. Dimpotrivă: doar prin tematizare prinde cu adevărat viață și consistență tema, iradiind astfel atât propriile sale energii, cât și trimiterile sale determinate. Lăsând temele să-și iradieze și să-și manifeste și energiile trimiterilor lor, tematizarea autentică se va întâlni de aceea – de fiecare dată – cu *noi* și *noi teme adevărate.*

Într-un interviu destul de recent – dat lui Tamás Tóth – Paul Ricoeur face câteva considerații foarte interesante cu privire la natura intimă a raportului dintre „întrebare" și „răspuns". El spune că, hermeneutic vorbind, în acest raport rămâne totdeauna un „*reziduum*" ce se constituie prin faptul că, în fond, nici un răspuns nu epuizează întrebarea. Totdeauna rămâne ceva „fără răspuns" în „soluția"

întrebării. Apoi, pe parcursul căutării răspunsului la o anumită întrebare, de fiecare dată se deschid, inevitabil, şi alte întrebări.[26]

Înţelegem deci că acest „reziduum" este propriu-zis constituit din *non-răspunsul* dintr-un răspuns şi din *ne-întrebatul explicit* din întrebarea pusă *iniţial.*

Lăsând deci temele să-şi iradieze energiile trimiterilor lor, noi ne deschidem la întâmpinarea şi la receptarea acestui reziduum, care în jocul întrebării şi al răspunsului rămâne de fiecare dată ca un focar energizator.

De aceea va trebui să tratăm şi tema secretului în aşa fel încât pe parcursul tematizării să deschidem şi să tematizăm şi orizonturile tematice către care ea, iradiind, ne trimite. Şi din această direcţie, *întâlnirea* temelor face deci parte organică din tematizarea însăşi...

Cum anume ne-am *întâlnit* însă de fapt noi, cu tematica secretului? Trebuie precizat că, pentru noi, tematica secretului nu provine din „lecturi". Nu în studii, tratate şi enciclopedii, şi nici în cărţi fundamentale am întrezărit-o, şi nu de acolo am însuşit-o, ca fiind o problemă „importantă", „interesantă", sau chiar „exotică", dar care îşi aşteaptă încă „soluţia" sau în legătură cu care mai există multe „aspecte teoretice nelămurite". Dimpotrivă, pe noi *destinul nostru istoric* ne-a confruntat cu fenomenul secretului, deci şi tematizarea noastră izvorăşte de fapt *în primul rând* din această confruntare.

De aceea şi această întâlnire confruntantă trebuie relatată mai în amănunt. Dar relatarea ei ne-ar putea, printre altele, reconduce şi la acea întrebare anterioară, care chestiona sensurile – de aici şi de acum – ale filosofării noastre.

Desigur, viaţa cotidiană nu poate fi, în mod direct, sursa întrebărilor filosofice. Căci, de obicei, ea nu întreabă şi nu se întreabă. Totuşi, primele ciocniri cu epi-fenomenele au loc, de cele mai multe ori, în acest mediu.

Este vorba, mai precis, de acele câteva decenii în care noi ne-am dus viaţa de zi cu zi, în condiţiile socialismului. Primele întâlniri răsfirate cu epi-fenomenele secretului aveau loc deci în condiţiile

---

[26] *Vezi*: Paul Ricoeur – *Az „oltvány",az „üledék" és az „emlékezet". Két beszélgetés Tóth Tamással*, în *Magyar Filozófiai Szemle*, Budapest, 1997, nr. 5-6.

minciunii generalizate caracteristice acestei societăţi. Minciuna generalizată este acea stare incoerentă şi lipsită de consistenţă a existenţei, căreia nu i se mai poate opune nici „purul" adevăr şi nici „pura" sinceritate. Căci ea şterge şi spălăceşte atât importanţa şi forţa adevărului, cât şi pe cea a sincerităţii.

Minciunii generalizate i se poate opune doar autenticitatea, dar nici ea propriu-zis, ci doar ca o *nevoie* a ei. Autenticităţii trebuie la început să i se nască nevoia, pentru ca apoi ea să poate fi dobândită prin efort orientat şi structurat. În aceasta însă se naşte şi posibilitatea şi nevoia *apelului* la filosofie.

Nevoia autenticităţii este de aceea una din modalităţile existenţiale propriu-zise ale întâlnirii noastre cu filosofia. Fiind vorba de un „apel" adresat filosofiei, nevoia autenticităţii este în acelaşi timp şi o modalitate propriu-zisă *a filosofiei*, de a se întâlni cu sfidările destinului istoric. Adică de a participa – în mod asumat – în structurarea şi articularea comprehensivă şi efectivă a eforturilor noastre orientate către autenticitate.

Apelul la filosofie nu este însă doar „posibil", ci el este chiar o necesitate. Căci, minciuna generalizată produce inevitabil *dedublarea*. Ruptura dintre „opinia privată" şi cea afirmată „în public" se produce, de exemplu, în mod necesar. Or, aceasta face şi mai dificilă identificarea frânturilor şi a urmelor eventuale ale autenticităţii. Fiindcă, în realitate, chiar şi opinia uzitată în sfera privată, nu putea fi elaborată decât extrem de rar – şi cu riscuri – cu claritatea unei poziţii, ori a unei *doxe*...

Personal vorbind, primele mele experienţe legate de fenomenul secretului au avut loc în această situaţie existenţială fundamentală a caracterului problematic al dedublării, dar fără să mi se formuleze încă „secretul" ca fiind o problemă care solicită o examinare frontală.[27] Dincolo de tensiunile care apăsau, de la începutul vieţii mele, intimitatea mediului familial, a intervenit, de exemplu, arestarea şi apoi condamnarea unui prieten, acuzat – într-un proces al justiţiei

---

[27] Nu cred că nota personală a expunerii ar putea afecta caracterul ei filosofic. În *Discurs*, de exemplu, şi Descartes optează pentru un asemenea tip de relatare. Căci şi acolo este vorba, în fond, de relatarea unei întâlniri.

militare secrete – pe baza unor opinii afirmate tot în „intimitatea“ unui cerc de „prieteni“... Apoi, student fiind, am fost implicat într-o cercetare sociologică care, pe de o parte nu putea beneficia de datele necesare (ele fiind secrete) şi căreia, după aceea, nici rezultatele nu-i puteau fi publicate (căci datele obţinute intrau sub incidenţa secretului de stat). Mai târziu, soarta făcându-mă să lucrez în cea mai mare bibliotecă universitară din România, m-am confruntat, aproape zi de zi, cu „fondurile secrete ale bibliotecii“...

Totuşi, întrebarea: Ce este de fapt „acest“ secret, care intervine în viaţa noastră în cele mai diferite forme şi în cele mai diferite situaţii, însă, de fiecare dată într-un mod decisiv? mi-am formulat-o doar la începutul anilor '80.

Ceea ce m-a interesat atunci a fost a afla: ce este secretul?, de unde-i provine puterea şi forţa? şi dacă puterea lui este într-adevăr chiar atât de destinală şi de nesfârşită cum îi place lui să ne-o înfăţişeze. Trebuie însă precizat că atunci eu nu am fost încă deloc conştient că, în „problema“ pe care mi-am formulat-o, ridic de fapt o întrebare filosofică. Limpede mi-a fost doar faptul că este vorba de o problemă oarecum „existenţială“, în formularea căreia, poate, a participat şi eventuala mea cultură şi educaţie filosofică, dar ceea ce pe mine m-a interesat atunci, în primul rând, a fost nu „chestiunea naturii“ problemei, ci dobândirea acelei *conştiinţe* care ar fi fost necesară răspunsului la chestiunea însăşi care fusese ridicată.

De aceea am şi început neîntârziat să caut „bibliografie“ şi „literatură“ *despre* secret sau despre „problema“ secretului. Am pornit în cercetarea literaturii sociologice, apoi politologice, antropologice, juridice etc. pentru a vedea unde anume voi găsi răspunsul şi soluţia la întrebarea şi la problema mea.

În curând m-am convins însă că asemenea literatură „despre secret“ nu prea există. Şi asta în ciuda faptului că s-au produs multe scrieri care, din punctul de vedere al mai multor discipline, ating tangenţial „problema secretului“, însă nici pe departe nu o fac cu profunzimea care ar fi necesară pentru explicarea *acelei* modalităţi istorice exorbitante a secretului, în care noi – deci în propria noastră existenţă – ne confruntăm cu el. Doar atunci s-a deşteptat în mine bănuiala că în chestiunea secretului de fapt nici nu este vorba de o

„problemă științifică", ci că în ea destinul nostru istoric ne confruntă în fond cu o *temă filosofică*.

Despre aceasta, desigur, nu puteam avea nici o certitudine factuală. Căci mi-a fost limpede și faptul că – chiar și prin secret – noi trăiam într-o societate închisă, în care informațiile, cărțile și revistele ajungeau extrem de carențial și filtrate, și de aceea, există totdeauna posibilitatea și pericolul ca la problema care chiar ne preocupă aici, *altundeva* este deja elaborată și soluția, numai că noi nu o putem afla.

Însă, cum am mai spus, când o „problemă" devine într-adevăr o temă filosofică, atunci tematizarea ei nu mai poate fi amânată. Deci, cu timpul și pe parcursul multor fundături, căutări și reformulări, problema secretului mi s-a așezat ca fiind o temă filosofică. Așa a luat tematizarea lui, la început, calea analizei categoriale, devenind apoi, pe parcurs, și cauza analiticii existențiale. Cu alte cuvinte: ea a devenit tema *filosofiei aplicate*. Capitolele următoare vor reda – în efectivitatea lor – aceste analize.

Să revenim însă la relatarea noastră. Desigur, decembrie 1989 a reprezentat, și în această privință, un punct de cotitură. Cu tot caracterul contradictoriu al procesului început atunci, ni s-a oferit totuși posibilitatea de a călători în lume, de a contacta cercetători din alte țări și de a avea acces și la o literatură pe care altfel nu am fi putut-o consulta. Cu acest prilej a ieșit la iveală și faptul că – desigur – „problema secretului" s-a ridicat și se ridică și *altundeva*.[28] Tot cu acest prilej s-a adeverit însă și faptul că *acolo* se înfățișează cu totul *altfel* acea temă a secretului care, *aici*, fusese unul dintre factorii *decisivi* care articulau destinul nostru istoric.

Adică m-am convins de faptul că destinul nostru istoric, cu și prin tot tragismul său existențial, ne confruntă, prin sfidări, cu fenomene cărora – deși ele sunt prezente și aiurea – *doar aici* li s-a oferit

---

[28] Notăm aici doar câteva dintre titlurile care ni se par cele mai relevante: Pierre Boutang – *Ontologie du secret*, Paris, 1973; *Geheime Gesellschaft*, Heausgegeben von Peter Cristian Ludz, Heidelberg, 1979; Lucian Hölscher – *Öffentlichkeit und Geheimniss*, Stuttgart, 1979; Pierre-Arnaud Lambert – *La Charbonnerie Français*, Lyon, 1995; *Politica Hermetica*, Tome: 1-7, Paris, 1987-1994; *Le secret*, Textes réunis par Philippe Dujardin, Lyon, 1987; Clive Ponting – *Secrecy in Britain*, London, 1990 etc.

posibilitatea manifestării lor „*privilegiate*", şi de aceea ele *doar aici* pot fi tematizate în mod corespunzător. Rezultatele şi concluziile acestor tematizări *nu* au însă doar o valabilitate regională. Dimpotrivă, ele scot în evidenţă tendinţe fenomenale constitutive, care sunt prezente şi active *peste tot*, numai că în multe alte părţi ele rămân *invizibile*! Dacă noi într-adevăr asumăm aceste teme, prezente aici, şi dacă pe acestea le şi tematizăm cu seriozitatea filosofică corespunzătoare atât esenţei lor, cât şi sfidărilor pe care ele ni le adresează, atunci, poate, ne deschidem totodată şi şansa reală de a comunica cu corpus-ul viu şi universal al filosofiei.

De aceea am susţinut şi la începutul acestui capitol că nu se poate decide înainte dacă o problemă este ori nu o temă „filosofică". Însă, chiar din motivele şi exigenţele tematizării, aici nu poate fi vorba de nici un veleitarism, arbitrar sau originalism exotic. Dimpotrivă, orice cercetare tematizatoare trebuie să corespundă exigenţelor specifice temei. De aceea, cum am mai spus, *numai* acea temă se dovedeşte a fi într-adevăr filosofică, care *re-conduce* tematizarea ei cunoscător-căutătoare emancipate *şi* la re-problematizarea şi re-articularea actualizantă ale chestiunilor esenţiale şi originare ale filosofiei înseşi.

O asemenea temă propriu-zis filosofică s-a dovedit a fi, pentru mine, şi tematizarea secretului. În şi prin confruntarea tematizatoare cu el putem însă recepţiona simultan şi mesajul că şi regiunile noastre mai izolate „sunt locuite de zei" şi că ei se adăpostesc chiar în acele teme care într-adevăr au relevanţă filosofică şi cărora destinul istoric al regiunii le-a destinat – chiar tragic în multe privinţe – o manifestare privilegiată.

Mergând însă – căutând şi meditând – pe urmele acestei manifestări, mi s-a relevat şi faptul că nu doar în regiunea noastră restrânsă, dar şi în *limbile* noastre, la fel de restrânse geografic, se ascund posibilităţi filosofice autentice. Desigur, mă pot referi, inevitabil, în primul rând la limba maghiară, ea fiindu-mi, în mod firesc, cea mai apropiată. De multe ori însă, şi nu numai pe parcursul dificultăţilor de exprimare a gândului, ci chiar din punctul de vedere al direcţiilor în care gândirea putea şi trebuia să se angajeze, multe articulaţii ale multor cuvinte româneşti mi-au servit drept inspiraţie şi călăuză.

În această privință însă, trebuie precizat ceva foarte important. Tematizarea filosofico-aplicată, care pătrunde totodată și în articulațiile cuvintelor limbii sau ale limbilor noastre „regionale“, nu se poate opri la scoaterea la iveală a unor sensuri specifice lor doar dintr-un punct de vedere pur național. În fond aceasta nu ar însemna nimic altceva și nimic mai mult decât trimiterea cuvintelor noastre pe scena unui festival etnografic al limbilor. Aici, ce-i drept, ele își pot manifesta întregul lor exotism, dar își pierd complet nu numai forța denotativă a cuvintelor lor, dar și posibilitățile meditative ce se află totuși – ascunse, adică încă negândite – în articulațiile elementelor lor componente, sau în „blocurile“ concentrării lor nearticulate.

Dimpotrivă, cu aceste cuvinte noi gândim, înainte de toate, tema însăși, adică ceea ce este de gândit, și doar pe parcursul tematizării întrezărim de fapt posibilitățile și capacitățile meditative ale cuvintelor noastre. Ceea ce *reușim* să gândim cu ele, și pe parcursul pătrunderii lor, va trebui să fie de aceea ceva ce apoi și *în alte limbi* va trebui gândit atunci când și ele tematizează ceva *legat* de tematizările noastre.

Nu „traducerea“ cuvintelor, ci dimpotrivă, parafrazarea lor va fi de aceea limbajul comunicării prin care se stabilește comuniunea tematizărilor – asumate de fiecare, în propria sa limbă – într-un mod expres și responsabil.

În felul acesta, poate, filosofia aplicată devine un prilej cu care noi putem transforma atât impulsurile străfund-instinctuale, provenite din originile filosofiei, cât și limbile noastre – pe care tot pe o cale aproape naturală le dobândim – în posibilități filosofice autentice.

CAPITOLUL II

ANALIZA CATEGORIALĂ ŞI SECRETUL

I. Filosofia aplicată şi analiza categorială

Dacă am ajuns ca prin filosofie aplicată să înţelegem într-adevăr nu o disciplină filosofică, ci o stare, o ipostază a filosofiei înseşi, în care ea se deschide către receptarea şi asumarea tematicilor cu care umanitatea istorică se confruntă în *configuraţia determinată* a destinului său, atunci şi „problema“ categoriilor redevine o cauză filosofică.

De la început se ridică aici întrebarea: Care este – sau poate fi – legătura între cercetările *tematic-orientate* ale filosofiei aplicate şi *orientarea categoriilor* înseşi? Căci, pe de o parte, orice tematizare înseamnă în acelaşi timp şi *aducerea la concept* a tematicii respective. Aceasta însă nu se poate înfăptui decât cu ajutorul categoriilor sau – mai precis – decât *prin* categorii. Pe de altă parte, totdeauna se ridică şi întrebarea: Care este de fapt *statutul* conceptelor astfel obţinute? Or, şi la această întrebare numai cu ajutorul sau – iarăşi, mai precis – numai *prin* categorii putem răspunde.

„Problema“ categoriilor face însă parte din problematica centrală a filosofiei. De aceea, contactul firesc şi organic al tematizărilor filosofice aplicate cu această problematică nu face decât să reconfirme posibila lor validitate şi importanţă, propriu-zis filosofică. Adică să reconfirme faptul că aceste cercetări într-adevăr retrimit şi re-conduc către orizonturi problematice ce aparţin esenţei filosofiei. Mai mult: în şi prin exigenţele aplicaţiei, analiza categorială însăşi este adusă la lumina unui unghi de vedere cu totul particular şi special.

Fiindcă, ceea ce astfel realmente va deveni important aici, ea nu se va mai putea reduce doar la disecarea sterilă şi nesfârşită a diferitelor „tabele“ categoriale, ci va fi întrebarea care vizează

structura, configurația și orizontul *sensurilor* și al *direcțiilor* acelor analize, care sunt orientate din interior și de către diferitele categorii.

Într-un fel sau altul, categoriile – în și pentru filosofie – ating ființa. Din perspectiva tematică a filosofiei aplicate devine însă de la început decisivă și întrebarea: Cum anume și în ce direcții se realizează această „atingere"?

Ceea ce ne va interesa într-adevăr și în primul rând aici nu va fi conținutul conceptual al diferitelor categorii, sedimentat și stabilit pe parcursul istoriei filosofiei, ci acel *sens* – deopotrivă conceptual și terminologic – ce le conferă caracter categorial chiar și dincolo de conținutul lor conceptual, de fiecare dată, definit și determinat în alt și alt fel.

Chiar din aceste motive însă, identificarea acestui sens nu se poate efectua la întâmplare, ci trebuie examinat felul în care sensul deopotrivă terminologic și conceptual al categoriilor se realizează și funcționează într-adevăr la nivelele cele mai înalte și autentice ale filosofiei.

1. Conceptele pe care Platon le considera ca fiind „genurile supreme" sau cele „mai mari", Aristotel le numește pentru prima oară: „categorii". Înțelegerea acestei *denumiri* este hotărâtoare, credem, și pentru înțelegerea sensului și orientării categoriilor.

Cu atât mai mult, cu cât, de la început, denumirea însăși a ridicat probleme abia surmontabile pentru comentatori. Și acest fapt pare să întemeieze prezumția că micul volum al *Categoriilor* nu este deloc o scriere adresată începătorilor, ci una care face parte din cele numite de Aristotel însuși „acroamatice".[1] Aceasta este, probabil, și explicația prăpastiei hermeneutice care s-a deschis, aproape de la început, între operă și comentatorii ei.

Secole întregi, comentatorii au explicat această denumire, recurgând la descrierea și la distingerea a două moduri în care Aristotel s-ar fi raportat la limbă: pentru exprimarea gândurilor sale, la nevoie, Aristotel a creat, din când în când, cuvinte noi; în alte cazuri

[1] *Vezi*: Anton Dumitriu – *Philosophia mirabilis*, pp. 33-41.

însă, el preia şi utilizează cuvinte care se află deja în limbajul cotidian, numai că le atribuie sensuri mult mai înalte şi, în fond, total diferite.

În această a doua situaţie s-ar afla şi cazul cuvântului (numelui) „categorie", pe care – deşi el în limbajul cotidian numeşte „învinuirea publică", totuşi – Aristotel îl foloseşte într-un sens în care ajunge să însemne expresiile cele mai generale ce pot fi rostite despre lucruri.[2]

Prima întrebare care se ridică aici este aceea dacă într-adevăr Aristotel atribuie numelui de „*kathegoria*" un sens cu totul diferit de cel pe care el îl avea în limbajul cotidian sau dacă nu cumva în surprinderea acestei alterităţi – în comentarii – se află deja decisă, în mod ascuns, şi o configuraţie preponderent tehnicistă a filosofiei şi a filosofării?

„*Kathegorein*" înseamnă, cum am mai spus, o învinuire formulată în sfera publică a pieţei, a „*agorei*". Învinuirea aduce pe scena judecăţii publice o *anumită* faptă (determinată) a unui *anumit* făptaş. Acolo, pe scena pieţei publice, învinuirii i se opune *apărarea*. Lupta dintre învinuire şi apărare are ca obiect de dezbatere *un anumit* eveniment, adică *un caz*. Dezbaterea acestui eveniment şi caz are loc în faţa unui *public* care nu este nicidecum pasiv, ci, dimpotrivă, pune întrebări şi formulează judecăţi. Iar procesul examinării evenimentului se complică şi se prelungeşte până la momentul în care, despre cazul determinat şi dezbătut, iese la iveală judecata *întregului* său *adevăr*.

Numai că nici la Aristotel numele de „*kathegoria*" nu are în fond o semnificaţie profund diferită. De fapt când numeşte „genurile supreme" „categorii", pe de o parte el aduce la *conceptul său* sensul unui cuvânt deja existent în folosinţa limbajului cotidian, dar, pe de altă parte, articulează – într-un mod şi într-o direcţie determinată – şi *sensul filosofic* al „genurilor supreme". De aceea „categoriile" sale sunt cu totul altceva decât „genurile supreme" ale lui Platon.

Desigur, pe acest parcurs se naşte într-adevăr un nou cuvânt, adică un nume cu sens nou. Este inutil să intrăm în analiza filologică a cuvântului şi a modulului propriu-zis gramatical în care din verbul

---

[2] *Vezi*: Porfir, Dexip, Ammonius – *Comentarii la Categoriile lui Aristotel, însoţite de textul comentat*, traducere, cuvânt înainte şi note de Constantin Noica, Bucureşti, 1968.

„kathegorein" se naşte numele de „kathegoria". Fiindcă de fapt Aristotel însuşi nu lasă problema la voia interpretărilor arbitrare, scriind în partea referitoare la „relativele", adică la categoria *relaţiei*: „Însă uneori este necesar să se *creeze* termeni, în cazul anume că nu e dinainte stabilit un nume *faţă de care* să se poată face potrivit redarea..." (s.n.); „... cineva ar putea *lesne* înţelege pe cele care *n-au parte de nume*, dacă, pornind de la *primele cuvinte*, s-ar *institui nume* şi pentru cele ce se convertesc faţă de ele, aşa cum în cazul celor de mai sus, din aripă [deriva] înaripat şi din cârmă cârmonavă." (s.n.)[3] Adică în mod *paronimic*!

Neînţelegerile care însoţesc *Categoriile* lui Aristotel sunt strâns legate de lipsa de înţelegere cu care comentatorii şi istoricii filosofiei au privit – şi privesc – problema *paronimelor*.[4] Ei nu observă faptul că pentru Aristotel – cum reiese şi din acest citat – paronimia este una dintre căile cele mai importante de *îmbogăţire* a vocabularului, deci şi a posibilităţilor de numire şi de gândire. Prin paronimie se creează *noi cuvinte*, iar categoria „relaţiei" oferă chiar regula (sau regulile) formării (creării) lor *corecte*.

Prin aceasta însă comentatorii au ocolit şi şansa acelei interpretări că, de fapt, şi denumirea de „categorii" este o numire *paronimică*, care se naşte în acelaşi fel, cum se naşte – după exemplul lui Aristotel – din „alergare", „alergător". Neobservând că paronimele nu sunt pur şi simplu „derivatele unui nume" (cum se exprimă, de exemplu, Porfir), ci expresii verbale ce dezvăluie şi fixează sensuri conceptuale *noi*, au închis şi posibilitatea de a întrezări acea legătură – şi importanţa ei

---

[3] *Vezi*: Aristotel – *Categorii*, traducere şi interpretare de Constantin Noica, Bucureşti, 1994, pp. 26-27.

[4] În comentariile sale chiar şi Constantin Noica rezumă problema paronimelor în felul următor: „Cât despre problema paronimelor, ea e una doar a claselor de gândire şi vorbire, nu şi a claselor de realitate *poate* (s.n.). Ca atare încă ar putea interesa semantica de astăzi. Dar modernii – care spun despre omonime şi sinonime puţinul pe care-l spun – folosesc semantica spre a desfiinţa filosofia, nu spre a se adânci în ea.„ *Vezi*: Constantin Noica – *Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel*, în Aristotel – *Categorii*, op. cit., p. 70; chiar şi din monografii şi din analize importante, cum ar fi cea a lui Sir David Ross – *Aristotel*, Bucureşti, 1998 sau cea a lui Pierre Aubenque – *Problema fiinţei la Aristotel*, Bucureşti, 1998, problema paronimelor lipseşte cu desăvârşire.

decisivă – pe care denumirea (numele) de „kathegoria" o are şi o menţine cu sensul iniţial al lui „kathegorein".

Astfel, de exemplu, Porfir – care este poate cel mai vinovat în răspândirea ulterioară a acestei direcţii de interpretare – priveşte denumirea (numele) de „kathegoria", ca fiind un *omonim*. Şi asta, pe deasupra, pe baza acelui considerent, cu totul exterior şi superficial, că, în rândul preocupărilor lui Aristotel, problema omonimelor ocupă primul loc (mai precis poartă: nr.1).[5] Aristotel însuşi numeşte însă omonime: „cele al căror *nume singur* e comun, pe când raţiunea de a fi, *potrivită* cu numele, este *diferită*..." (s.n.).[6] Adică: omonimele sunt acele cuvinte (nume), care au în fond sensuri *neclare*. Dacă numele de „kathegoria" ar fi într-adevăr omonim, atunci prin utilizarea lui, Aristotel nu numai că nu i-ar conferi vreun înţeles „mai înalt", ci, dimpotrivă, *i-ar tulbura* – şi încă în mod conştient – semnificaţia. Căci astfel, ca nume, „kathegoria" ar denumi, într-un mod cu totul confuz, deodată două „raţiuni de a fi" complet diferite; adică atât învinuirea publică – care desigur nu a dispărut între timp nici din practica şi nici din uzanţa lingvistică cotidiană – cât şi genurile supreme.

Ideea – confuză – a acestei interpretări se regăseşte şi la Dexip, cu deosebirea că el este de părere că, totuşi, numele fiecărei categorii, luate separat, este câte un *sinonim*. Însă, denumirea lor comună – adică numele (cuvântul) de „kathegoria" – este şi după părerea lui, un omonim.[7]

La rândul lui, însă, Aristotel numeşte „sinonime" cele „la care *deopotrivă* numele este comun şi raţiunea de a fi, *potrivită* cu numele..." (s.n.)[8] Dacă privim întrebarea noastră din acest punct de vedere, atunci este limpede că numele de „kathegoria" şi mai ales *pluralul* în care el dă şi titlul, ulterior, al opusculei: este un *sinonim*. Fiindcă *fiecare* nume al fiecărei categorii, luate *separat*, nu este decât un nume indefinibil în sens strict, şi de aceea „rostibil" doar „fără legătură". Numai că aceasta este chiar *raţiunea lor comună de a fi*. De

[5] *Vezi*: Porfir, Dexip... – op. cit., p. 49.
[6] *Vezi*: Aristotel – *Categorii*, op. cit., p. 5.
[7] *Vezi*: Porfir, Dexip... – op. cit., p. 163.
[8] *Vezi*: Aristotel – *Categorii*, op. cit., p. 5.

aceea, numele care exprimă rațiunea lor comună este în mod evident un *sinonim*.

Nu contrazice oare acest rezultat concluziile analizelor anterioare, care ne-au arătat că numele de „kathegoria“ este – din punctul de vedere al formării şi naşterii sale – un paronim? Pentru a putea răspunde însă la această întrebare, va trebui iarăşi să ne întoarcem la „problema“, neglijată, a paronimelor.

Este clar – cum am mai spus – că pentru Aristotel în mod paronimic se nasc în fond noi cuvinte fiindcă, de fapt, se nasc nume cu *sensuri noi*. De aceea şi constituie la el paronimele o clasă aparte a numelor. Spre deosebire însă de omonime şi de sinonime, paronimele sunt descrise şi definite de către Aristotel *nu* din punctul de vedere al sensurilor şi al semnificației, ci din cel al *formării lor*. Adică din punctul de vedere al formării (terminație) noilor nume, care sunt chiar paronimele.[9]

Dar dacă analizăm aceste nume noi, şi din punctul de vedere al sensului şi al semnificației lor, adică şi din punctul de vedere al „rațiunii de a fi potrivită cu numele“, atunci imediat observăm că ele pot fi deopotrivă omonime şi sinonime. Intrând mai adânc în analiză, putem stabili şi faptul că noul nume, format în mod paronimic pe căi *corecte*, va fi un *sinonim*, iar cel format pe căi *incorecte* va fi un *omonim*.

Redăm aici integral pasajul din capitolul referitor la categoria „relației“ care, de altfel, şi stă la baza concluziilor acestei interpretări: „Totuşi uneori [rostirea] nu pare a se converti, în cazul în care *nu s-a făcut redarea* în chip *legitim* față de *lucrul rostit*, ci acela care o răstoarnă *greşeşte*, ca, de pildă, în cazul aripii, dacă s-a redat cum că este a păsării, nu se obține conversiunea „pasăre a aripii“. Căci nu s-a redat în chip potrivit prima spusă „aripă a păsării“ întrucât nu în măsura în care este vorba de pasăre se spune că aripa este a ei, ci în măsura în care e un înaripat, deoarece există aripi la multe altele ce nu sunt păsări... în cazul că se redă *în chip potrivit* rostirea, atunci ea se şi converteşte ca, de pildă, că aripa este a înaripatului şi înaripatul este

---

[9] *Vezi*: idem, p. 6.

înaripat prin aripă." (s.n.)[10] Deci dacă *formăm* „aripa" ca „aripă a păsării", atunci această formare este considerată de Aristotel ca fiind „greşită", adică *incorectă*, şi asta în primul rând prin faptul că în felul acesta lucrurile rămân într-o indeterminare *omonimă*; însă, dacă o formăm în chip potrivit – corect, adică –, ca „înaripat", atunci vom obţine de fapt un *sinonim*, fiindcă „există aripi la multe *altele*, ce *nu* sunt păsări". Numai că *ambele* procedee *de formare* sunt *paronimice*.

În concluzie: numele de „kathegoria", în modul în care Aristotel l-a creat – adică în felul în care l-a adus la conceptul lui pentru filosofie – este *un sinonim format pe cale paronimică*. Pe această cale, el a ajuns să însemne – pe baza unei conexiuni conceptualizate la modul *cel mai firesc posibil* – „genurile supreme", fără a elimina însă legătura *organică* a sensurilor lui, cu sensul şi cu semnificaţia *existenţială* originară a „învinuirii publice".

Această interpretare trebuie să orienteze şi să conducă de acum înainte şi analizele ce vor urma. Între timp însă nu trebuie să uităm nici o clipă că miza propriu-zisă a analizelor noastre nu este nicidecum acea sarcină de meserie a profesiei de a-l „înţelege" pe Aristotel, ci că în joc este în fond chestiunea sensului filosofiei şi a aplicării ei. Adică: chestiunea direcţiilor în care acest sens se desfăşoară de fapt. Or, categoriile nu fac decât să aducă la lumină acest sens şi aceste direcţii.

Cu aceasta însă am ajuns deja în miezul problemelor. Categoriile sunt deci, în acelaşi timp, „genuri supreme". Aceasta înseamnă că ele nu se pot constitui în *subiecte* ale nici unei definiţii stricte din punct de vedere logic. Adică: propriu-zis, ele pot fi rostite doar „fără legătură". Şi acest aspect a ridicat probleme serioase pentru comentatori, căci în cazul în care categoriile nu pot fi subiecte, atunci ele ar putea fi doar predicate. Numai că predicatele nu sunt niciodată rostite „fără legătură", ele fiind totdeauna predicatele „a ceva". De aici s-a format opinia că, de fapt, categoriile trebuie tratate ca fiind bazele tipice ale diferitelor posibilităţi şi modalităţi ale predicaţiei. În acest fel, viziunea aristotelică a categoriilor, vie şi colorată, a devenit treptat o teorie stearpă despre „predicare" şi despre „predicate".

---

[10] *Vezi*: idem, p. 26.

Pe această cale s-a estompat însă şi acea idee fundamentală şi implicită a lui Aristotel, că, în fond, *fiecare* dintre *toate* numele care nu pot fi rostite – propriu-zis şi în sens strict – *decât* „fără legătură", este de fapt o categorie.[11] Ele deci, neputând fi definite, nu pot fi decât *raportate* unele la altele, adică nu pot fi analizate în fond *decât* prin inter-raportare. De aceea, *fiecare* dintre *toate* categoriile – chiar în şi prin rostirea lor „fără legătură" – poartă în sine şi *o trimitere*, a cărei direcţie este de fapt *totalitatea* şi *totalul* fiecăreia. Altfel spus: ele sunt „genuri supreme" ce trimit unele la altele.

Într-adevăr, se poate arăta că în opusculul său despre *Categorii*, Aristotel înfăptuieşte de fapt atât analiza fiecărei categorii în parte, cât şi cea a raporturilor lor de inter-chestionare. Şi în înţelegerea acestor analize, unghiul de vedere al filosofiei aplicate se poate dovedi a fi extrem de interesant. Căci aici niciodată nu putem face abstracţie de acel: „la ce bun..?" al demersurilor...

Procedeul examinării separate a fiecărei categorii este receptat de comentatori drept *categorisire*. Această interpretare priveşte categoriile ca fiind fundamentele cele mai generale ale acelor *clasificări* prin care se delimitează diferitele clase, despre care însă nu se ştie dacă sunt ale „lucrurilor" sau ale „numelor". Desigur, aici se iveşte imediat şi problema, insolubilă, a raporturilor ce se formează între „clasele" astfel dobândite... Căci, de unde am putea noi şti, în fond, cu siguranţă, că „totalul" claselor şi al sub-claselor astfel obţinute coincide sau nu cu sfera unui concept, care este de fapt *indefinibil*? Că, de exemplu, dacă toate genurile identificate şi adunate acoperă sau nu sfera categoriei de „substanţă", căci ea este totuşi „deasupra" lor, fiindu-le „suprem"? Şi chiar dacă este aşa, ce anume ne trimite şi ce anume ne împinge pe noi *către* această superioritate?

---

[11] *Vezi*: Aristotel – op. cit., paragraful nr. 4. Categoriile neavând genuri „superioare" rămân de fapt condamnate la o însingurare discursivă ce se exprimă pe de o parte prin faptul că, deşi ele vizează – în principiu – „fiecare" cuvânt al limbii, totuşi rămân, pe de altă parte „nedefinibile", căci nici Fiinţa şi nici Unul nu este un *gen* al existentului. *A se vedea şi*: Anton Dumitriu – *Teoria logicii*, Bucureşti, 1973, pp. 278-280 şi Pierre Aubenque – *Problema fiinţei la Aristotel*, Bucureşti, 1998, p. 151.

Acestea însă, în mod evident, nu mai sunt întrebările comentatorilor. Căci, în viziunea lor, Aristotel procedează – în cazul categoriei „substanței" – în felul următor: într-un prim pas „împarte", „distinge", „clasifică" substanța în „substanțe prime" și în „substanțe secunde". Apoi, într-un al doilea pas, el împarte, distinge etc. „substanțele secunde" în: *specii* și *genuri*. Generalitatea crescândă a genurilor, deodată, ajunge să atingă și să devină chiar „genul (lor) suprem", adică chiar *categoria* substanței, care va încorona astfel vârful acestei piramide construite să-i asigure veșnicia pentru cadavrul gândului ucis. Acea posibilitate că în fond Aristotel *nu* clasifică deloc, ci *analizează,* nici nu se întrevede de fel. Deși, în fond, despre asta este totuși vorba!

Analiza la care Aristotel supune fiecare categorie în parte ar putea fi numită, cu o terminologie contemporană: *structurală.* Am optat pentru această terminologie, pentru că ea exprimă mai la îndemână faptul că în această analiză nu este nicicum vorba de adunarea a ceva din clasele distincte și deosebite ale elementelor sale, ci că în ea se caută de fapt acele *tendințe vectoriale* prin care elementele – desigur identificate și deosebite unele de altele – se organizează în *direcții* determinate. Și, în primul rând, categoriile sunt acelea ce pot fi analizate, la început, *doar* cu privire la structura lor interioară.

Ceea ce deci păreau a fi, pentru comentatori, rezultatele unor clasificări, sunt de fapt *elementele structurii categoriale ale categoriilor*. Iar identificarea acestor elemente are loc în cazul *fiecărei* categorii, chiar dacă Aristotel nu le tratează la fel de amănunțit. Este însă tot atât de important să constatăm și faptul că această analiză nu epuizează încă examinarea lor aristotelică efectivă.

Cu aceasta însă avem deja și baza, și posibilitatea de a putea adânci propriile noastre analize care, până acum, au rămas – inevitabil – în sfera generalităților. Adică, să începem analiza – desigur schematică și efectuată din perspectiva posibilităților oferite și cerute de către filosofia aplicată – a categoriilor înseși.

Primul pas al acestei analize va fi examinarea categoriei *substanței* (a esenței) și nu întâmplător, ci fiindcă ea este – iarăși nu întâmplător – cea mai elaborată în textele aristotelice la care ne referim. Elementele structurii categoriale ale termenului le cunoaștem

deja din confruntarea cu clasificările şi cu distincţiile comentatorilor. Importantă va fi acum identificarea acelor *tendinţe vectoriale*, care le organizează într-o structură reală şi într-adevăr viabilă. Deci: **a)** în *primul rând* şi în principal, se numeşte substanţă ceea ce *nu* se spune despre nici un subiect şi *nici* nu este în nici un subiect (de exemplu: *un anumit* cal, *un anumit* om); **b)** substanţele secunde sunt numite, în primul rând, *speciile* în care subzistă substanţele prime şi **c)** tot substanţe secunde sunt apoi şi *genurile* acestor specii.

Întrebându-ne acum din perspectiva tendinţelor vectoriale, prin care aceste elemente devin într-adevăr organizate într-o structură reală, vom observa de la început faptul că *prima* dintre aceste tendinţe constă chiar în *primordialitatea* substanţei prime. Concepţia aristotelică a substanţelor prime este un gând de o extraordinară anvergură, care – poate – nici nu a putut fi asumat în întregime de către întreaga istorie a interpretărilor şi a valorificărilor sale. Dimpotrivă: aproape de la început, filosofia s-a străduit *să-l alunge* şi să-l scoată din orizontul său vizual. Căci, ce ar putea căuta în fond „lucrurile individuale" printre preocupările zborurilor stratosferice şi interplanetare ale filosofiei? Desigur, este deranjant faptul că asemenea opinii au fost afirmate de o persoană de talia lui Aristotel, fiindcă aceasta face şi mai dificilă trecerea lor cu vederea. De aceea, ele trebuie să fie „corectate", reinterpretate sau acoperite de „liniştea" tăcerii... Totuşi: propoziţia stă acolo în text! Şi nu oricum, ci chiar ca *o forţă* şi ca o putere, care are direcţii şi tendinţe determinate şi care ordonează de fapt şi structurarea întregii categorii. Fiindcă şi *gradul de substanţialitate* a substanţelor secunde este determinat şi se determină în fond în funcţie de *poziţia lor* în raport cu substanţele prime! Astfel, primul element al substanţelor secunde – specia – „e substanţă *în mai mare măsură* decât genul, căci ea este *mai apropiată* de substanţa primă" (s.n.).[12] Este evident că substanţa primă este nu numai primul (nr.1) dintr-un şir al enumerărilor, ci factorul *de referinţă* şi *de orientare* pentru întreaga structurare a tuturor elementelor categoriei „substanţă". De aceea, această categorie nici nu se structurează de fapt şi în realitate după schema: individual –

[12] *Vezi*: idem, p. 10.

particular – general, cum se crede de obicei, ci chiar *invers*. Adică: chiar *apropierea* de individual este aceea care face să fie „în mai mare măsură substanță", iar această „în mai mare măsură" înseamnă chiar o orientare şi o focalizare în sensul şi în direcţia *esenţialităţii* structurării înseşi.

Toate acestea duc însă şi la o altă concluzie, nu mai puţin importantă. Fiindcă această orientare şi focalizare a structurii categoriei *substanţei* înseamnă în acelaşi timp şi faptul că exact *categoria* substanţei, în calitatea ei de gen „*suprem*", este în cea mai *mică* măsură „substanţă", căci ea este cea mai *îndepărtată* de substanţa primă!

Dar, chiar această poziţie şi chiar acest statut al *categoriei* substanţei specifică în acelaşi timp şi *unul* dintre rolurile şi rosturile sale efective. Adică faptul că ea este efectiv *chemată* să *orienteze* – şi nu în mod abstract, ci chiar prin propriile sale tendinţe vectoriale organic structurate – gândirea, *către* ceea ce este „în primul rând şi în chip principal" esenţial, adică înspre *substanţa primă.*

Or, acest fapt este posibil numai dacă în structura categorială a categoriei substanţei mai există şi o *altă* tendinţă vectorială, a cărei *direcţie* este însă chiar *inversă.* Care deci, pornind de la esenţialul conţinutului identificat – adică de la substanţa primă – se orientează acum în direcţia esenţialităţii formal-logice, ridicându-se de la indivizi – prin specii şi prin genuri – până la categoria universală a substanţei.

Dacă încercăm să surprindem şi mai în profunzime lucrurile, atunci poate realizăm acum şi faptul că, în realitate, în structura categorială a categoriei substanţei nu funcţionează în fond *două* tendinţe vectoriale ce au direcţii opuse, ci că structurarea acestei categorii este articulată în mod *recurent.*

Adică: din perspectiva tendinţelor sale vectoriale structura categorială a categoriei substanţei este propriu-zis *reflexivă. Aceasta* îi conferă de fapt aceea *subsistenţă proprie* care – deşi parţial, totuşi – justifică traducerea numelui său grecesc (usia) prin latinescul „substantia". În nici un caz nu putem însă pierde cu vederea sensul hermeneutic al „usiei", căci realmente, categoria ei orientează – şi încă în mod articulat – către ceea ce este într-adevăr *esenţial.*

Or, chiar în aceasta rezidă locul şi rolul privilegiat pe care ea îl ocupă printre categoriile aristotelice. Fiindcă tocmai prin aceasta devine ea categoria efectiv *conducătoare*, adică dătătoare de *direcție* şi de *reper*, pentru *întregul sistem* al categoriilor.

Deşi evidențierea naturii reflexive a tendințelor vectoriale ale structurii categoriale a categoriei substanței este, probabil, un rezultat analitic real, el totuşi – singur – nu este în măsură să explice în mod satisfăcător şi rolul său *orientativ* pe care-l îndeplineşte în *sistemul* categoriilor. Pentru ca acest rol să fie într-adevăr explicat, fundamentat şi explicitat, categoria substanței trebuia să fie supusă şi unui *alt tip* de analiză, pe care – tot cu o terminologie modernă – am putea-o numi: analiză *relațională*.

În aceasta, categoriile sunt examinate nu doar din punctul de vedere al structurii lor imanente, ci şi din cel al *raporturilor* lor cu *celelalte* categorii. Se poate lesne arăta, în text, că Aristotel examinează structura desfăcută şi desfăşurată a fiecărei categorii şi din perspectiva *celorlalte* categorii. În această examinare, categoriile sunt de fapt *aplicate* una la cealaltă, fără însă ca această aplicație să aibă caracterul unei predicații. De exemplu, Aristotel examinează categoria deja amintită a substanței, atât din perspectiva categoriei *calității*, a *relației*, dar şi din cea a *timpului* (ex. schimbarea) etc. Însă, acelaşi procedeu se poate identifica – mai mult sau mai puțin amănunțit – şi în cazul examinării celorlalte categorii.

Prin aceasta el nu face decât că observă şi realizează acea trimitere *reciprocă*, pe care o poartă şi o reprezintă fiecare categorie în parte, în calitatea ei de nume ce se rosteşte „fără legătură". Iar rolul orientativ al categoriei substanței se conturează chiar în acest orizont al trimiterilor reciproce, însă – desigur – în primul rând, pe bazele propriei sale structurări.

Să insistăm acum în articularea acestui rol, pentru a putea vedea apoi mai bine şi importanța analizei categoriale pentru filosofia aplicată.

Revenim deci la categoria substanței şi, în cadrul ei, la ceea ce este „în chip principal, în primul rând şi prin excelență" substanță, adică „ceea ce nu se spune despre nici un subiect şi nici nu este într-un

subiect", dar care este totuşi „un om *anumit*" sau „un cal *anumit*".[13] Ce poate fi aceasta?

Ce altceva se poate spune despre el, în fond, decât că: „el este *el*"? Deci, că el este *identic cu sine,* însă, într-un mod încă *ne-determinat* (a-numit). Identitatea ne-determinată este identitatea *schematică*, ce mai poate fi numită, imprecis, şi „schema" identităţii. Căci, în sensul substanţei prime, el *nu* este *specimen*, ci doar individ auto-identic, şi în felul acesta încă nedeterminat. El *nu* este deci, „*Un* om"; „*Un* cal" etc., ci doar „anumit" om şi „anumit" cal.

Cum devine el însă *Un* om şi/sau *Un* cal? În ciuda tuturor exemplelor superficiale şi nesemnificative din manualele şi din tratatele de logică, din „anumit om" nu aşa devine „Un om anumit" pentru că îi dăm „nume", adică îl numim. Inutil îl vom numi pe „anumit om" *Socrate*, pentru că prin aceasta numele – care este în fond încă *al nimănui* – va însemna de fapt, doar pe toţi oamenii care, vreodată, au purtat acest nume, de la magisterul lui Platon, până la fotbalistul brazilian, care în anii '80 şi-a luat acest nume de vedetă... Prin aceasta deci, ei încă vor rămâne în identitatea lor schematică. Însă, pentru ca noi, în numele „Socrate", să-l putem gândi într-adevăr pe *acel* Socrate la care – fără să-l gândească – trimit totuşi manualele de logică, este necesar ca pe „anumitul om, numit Socrate" (substanţă primă) să-l determinăm şi cu privire la *calitatea* (talent, capacităţi) lui; la *timpul* lui; la *locul* lui (de viaţă); la *faptele* lui (cauza) şi la întâmplările suferite de el etc. Altfel spus: individualitatea (anumit) ne-determinată a substanţelor prime solicită determinarea lor *nu* doar din punctul de vedere al substanţelor *secunde*, ci totodată, *şi* din pespectiva *tuturor* categoriilor. Astfel însă individul (anumit), nedeterminat, devine deja chiar UNU-l! Adică, devine UNitatea UNică a UNUlui.

Ce s-a întâmplat, de fapt, aici? În primul rând, categoria substanţei ne-a adus la iveală şi ne-a arătat tot ceea ce este în chip principal şi prin excelenţă substanţă, şi prin aceasta ne-a şi orientat *către* ceea ce este în fond şi în chip principal esenţial, deci demn de interes. Adică: chiar către *individul nedeterminat.* Apoi – aceeaşi

---

[13] *Vezi*: idem, p. 10.

categorie – ne-a întors spre calea *fixării* acestei nedeterminări a substanței prime, cu ajutorul speciilor și al genurilor; ajungând ca, prin purtarea și aducerea ne-determinării – deja fixate – până la nivelul *categoriei*, deci chiar până la „genul suprem" al substanței, să realizeze totodată și întreaga amploare a *însingurării* ei în deplinătatea abstractului, și, de aceea, *să trimită* solicitări și impulsuri și către toate *celelalte* categorii.

Prin aceasta, substanța primă – adică individul nedeterminat – este deci așezată în *lumina tuturor* categoriilor. Aici el este examinat din punctul *fiecăruia* de vedere (asigurat de către *propria* structură categorială a fiecăruia), pentru ca apoi el să fie determinat ca UNU!

Adică, el este examinat exact în felul în care este examinat punctul de acuzare, în sfera publică a *agorei,* cu prilejul învinuirilor publice! Iată *motivul* principal pentru care Aristotel numește de fapt genurile sale „supreme" *categorii.* Ele nu fac, la început, altceva decât să aducă la lumina determinării „cazul" individului nedeterminat, pentru ca, apoi, acolo – după examinarea lui minuțioasă și din punctul de vedere al tuturor categoriilor – să se decidă *adevărul lui.* Fiindcă individul astfel determinat – deci ca fiind UNU-l – este determinat în fond, cu privire *la ființa* lui. Prin urmare, *nu* categoria substanței, *singură,* este aceea care atinge și pune în lumina arătării Ființa, ci aceasta se întâmplă numai și numai prin *conlucrarea* direcționată a *tuturor* categoriilor. Și chiar prin această conlucrare reiese de fapt în mod organic – deci nu prin artificii – în evidență și faptul că determinarea a ceva, cu privire la *Ființa* lui, înseamnă în fond și determinarea lui ca fiind UNU.

De aceea spune Aristotel în Cartea a IV-a a *Metafizicii* că „Ființa și Unul sunt același lucru și de aceeași natură...", căci „în definitiv e același lucru dacă spunem: *un* om, sau om *ființând...* iar când, dublând expresia, zicem: el e *un* om, ea *nu* înseamnă altceva decât: el *este* om" (s.n.).[14] Adică: exact așa ating și întâlnesc categoriile ființa, cum atinge și se întâlnește cartea *Categoriilor* cu *Metafizica* lui Aristotel. Atunci când Unul este arătat ca fiind determinarea a ceva cu privire la Ființă, atunci și Ființa este dezvăluită ca *fiind* Unu-l.

---

[14] *Vezi*: Aristotel – *Metafizica*, București, 1965, pp. 127-128.

Rolul şi rostul filosofic al categoriilor nu se epuizează însă deloc prin faptul că, ele, pe de o parte, arată modalitatea cunoaşterii complete a *fiecărui lucru* şi, pe de altă parte – şi prin aceasta – indică şi Fiinţa *ca fiind*, deci ca adevărata temă de preocupare a filosofiei prime, adică a metafizicii. Ci, în acelaşi timp, ele sunt şi rămân conturate ca genurile cele mai generale. Adică: supreme. În felul acesta, categoriile sunt într-adevăr termeni nedefinibili, adică *nume* structurate în mod funcţional. În acest sens, mai restrâns, categoriile sunt deci nume nedefinibile şi de aceea este într-adevăr justificat când vreun termen fundamental, dar nedefinibil, al unei ştiinţe, este numit „categorie". Această justificare devine însă fundamentată doar atunci când aceste categorii – luate în sens restrâns – sunt supuse şi unei analize categoriale *plenare*. Dacă deci se schiţează – atât din punct de vedere structural, cât şi relaţional – toate acele tendinţe vectoriale, *în sensul* cărora pot fi apoi analizaţi, în Unicitatea lor, pe de o parte, toţi indivizii domeniului astfel contactat şi conturat, şi, pe de altă parte, se asigură şi posibilitatea, ca analiza lor să indice şi calea către ceva mai cuprinzător.

Dacă însă privim mai atent lucrurile, atunci observăm şi faptul că nici filosofia aplicată *nu* are în fond *altă* sarcină şi chemare. Caracterul *medial* al categoriilor – care s-a dezvăluit filosofiei pentru prima oară prin şi de către Aristotel – indică în acelaşi timp şi faptul că ele nu constituie, în primul rând şi în fond, un domeniu al problematizărilor profesionale – prin urmare: ce e substanţa/esenţa; timpul etc. – ci sunt de fapt afluxuri profunde, ce formează chiar miezul dinamizator al filosofiei. Dacă am accepta că metoda este sistemul nervos al filosofiei, atunci cu siguranţă ar trebui să spunem că, de fapt, categoriile sunt centrii nervoşi ai acestui sistem, centri ce în acelaşi timp concentrează şi orientează filosofia în şi spre direcţii determinate de către propria lor structurare.

Din toate acestea, pentru filosofia aplicată rezultă în primul rând concluzia că analiza categorială propriu-zisă şi autentică înseamnă analiza structurală şi relaţională a termenilor ce sunt stabiliţi, pe parcursul analizei, ca fiind *termeni categoriali*. Mai rezultă însă şi faptul că aceasta niciodată nu este o analiză lipsită de direcţii, ci categorialitatea termenilor conţine deja şi o anumită direcţionare, care

conduce şi orientează gândirea în sensuri şi la niveluri determinate. Adică, din punctul de vedere al *solicitărilor* aplicative, filosofia trebuie să dispună nu atât de simple *concepte*, ci, pe deasupra, şi de *termeni* elaboraţi în sens categorial. În felul acesta devine însă limpede şi faptul că orientarea propriu-zis tematică a filosofiei aplicate se leagă în modul cel mai firesc şi organic de categorii şi de analiza categorială. Adică de ceva ce face parte, totuşi, din esenţa filosofiei.

După Aristotel, textul *Categoriilor* şi „problematica" lor au ajuns – la început – pe mâinile comentatorilor şi, apoi, pe cele ale logico-teologiei medievale. În ele, cauza categoriilor a devenit o „teorie" a predicatelor şi o doctrină a clasificării, ieşind treptat, prin Petrus Hispanus – dacă este adevărată relatarea lui Anton Dumitriu – din orizontul de interes al filosofilor.[15]

2. Desigur, filosofia modernă utilizează *conceptele* categoriilor (substantia; essentia etc.). Numai că le aprofundează în sens conceptual şi nu în cel categorial.

Kant este acela care repune cauza categoriilor în centrul construcţiilor filosofice. El numeşte *categorii* conceptele pure *a priori* ale intelectului. Nu este însă deloc întâmplător faptul că în *denumirea* lor (categorii) el face referiri la Aristotel şi nu la tradiţia logico-teologică medievală sau modernă. Fiindcă, deşi îl critică foarte sever pe Aristotel, pe motivul că a construit tabelul categoriilor sale în mod întâmplător şi rapsodic, subliniază totuşi faptul că *intenţiile* lor originare *coincid*.

De aceea pe noi – din perspectiva analizelor filosofice aplicate – nici nu ne va interesa aici studiul diferenţelor etc. dintre cele două tabele, ci chiar comunitatea lor originară – care, din acest motiv, se şi articulează în fiecare caz în mod *original* – va fi cea care ne va reţine atenţia. Fiindcă, şi pentru Kant – cum de altfel şi pentru Aristotel – categoriile nu sunt pur şi simplu genuri supreme, ci *forme funcţionale*.

Însă chiar din acest motiv, categoriile nu trebuie doar *identificate*, pentru a le putea apoi aşeza în tabele, ci trebuie surprins şi în ceea ce constă, de fapt, funcţionarea lor. Împreună cu aceasta, trebuie

---

[15] *Vezi*: Anton Dumitriu – *Istoria logicii*, Bucureşti, 1975.

determinate – adică articulate şi circumscrise – şi *direcţiile*, dar şi *limitele* îndreptăţite ale funcţionării lor. Acest procedeu este numit de Kant *deducţia transcendentală* a conceptelor pure *a priori* ale intelectului. Prin deducţie el nu înţelege însă o operaţie pur logică ori gnoseologică formală, în modul în care termenul s-a încetăţenit în filosofie, ca exprimând contrariul lui „intuitus". Ci – ca Aristotel, care luase numele de categorii dintr-o practică juridică – şi Kant se inspiră de fapt dintr-un procedeu de natură *juridică*. „Când vorbesc despre drepturi şi uzurpări, scrie Kant, jurisconsulţii disting, într-un *litigiu*, chestiunea de drept (quid juris) de chestiunea de fapt (quid facti) şi, cerând de la amândouă dovadă, ei numesc dovada întâi pe aceea care trebuie să expună dreptul sau chiar legitimitatea pretenţiei, *deducţie*."(s.n.), adică procedeul prin care *conţinutul*, factual, al pretenţiilor este raportat *la principii* şi norme juridice valabile. Inspirat de aici, Kant spune: „Eu numesc, prin urmare, explicaţia modului cum *concepte* se pot *raporta a priori la obiecte*, *deducţia* lor *transcendentală* şi o disting de deducţia empirică..."[16]

Nici pentru Kant – cum nici pentru Aristotel – categoriile nu constituie probleme formale pentru logică, ci devin întrebări ale *logicii transcendentale* în care nu se mai poate deci face abstracţie de *conţinutul* judecăţilor. Nu se poate deci face abstracţie de faptul că judecăţile noastre conţin şi cuprind, prin natura lor, o raportare şi o *orientare* către obiecte şi, prin urmare, şi la *experienţă*. Iar categoriile sunt în fond chiar acele concepte *a priori* ale intelectului, deci ale gândirii în genere, pe baza cărora şi prin care gândirea (intelectul) se orientează şi se raportează la obiectele posibile ale experienţei, sau la obiectele experienţei posibile. Ca forme funcţionale, categoriile au chiar *funcţia* de a fundamenta şi de a realiza *această* orientare şi *direcţionare* a intelectului, adică a gândirii.

Direcţia orientării nu este astfel nici întâmplătoare şi nici la bunul plac, ci este de la început stabilit faptul că – fie şi pornind de la natura lor categorială – categoriile determină în fond intuiţia obiectelor experienţei posibile exact cu privire la funcţia transcendental-logică a

[16] *Vezi*: Immanuel Kant – *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, 1994, pp. 118-119.

judecăților.[17] De aceea nu mai este deloc indiferent „de unde" și „cum anume" *obținem noi* categoriile și nici dacă am obținut, sau nu *toate* categoriile de care dispune intelectul nostru. Astfel, la Kant se ridică în mod explicit problema – care implicit este prezentă și la Aristotel – de a se asigura de *completitudinea sistematică* a tabelului categoriilor.

Exigența completitudinii tabelului categoriilor nu provine însă din dorința de a fabrica un sistem complet și autosuficient, ci doar aceasta poate asigura pentru Kant faptul că într-adevăr dispunem de posibilitatea de a putea avea în vedere *întregul* câmp și *întregul* domeniu al experienței posibile.

În *acest fel* analizează și deduce el întregul sistem al tabelului categoriilor, pornind de la analiza tabelului care fixează diferitele forme și tipuri ale *judecăților*. Pe parcursul acestei analize și deducții, categoriile vor fi identificate ca fiind punctele nodale funcționale ale intelectului însuși. De aceea ele nici nu vor avea altă *utilizare îndreptățită*, decât aceea de a asigura în mod efectiv, unitatea diversului intuiției într-o judecată și, mai departe, aceea de a garanta unitatea reprezentărilor într-o intuiție. Însă amândoi pașii sunt îndepliniți și efectuați de către *aceeași* funcție și aceasta nu este decât încă o dovadă a faptului că viziunea lor *funcțională* este caracteristică în fond concepției kantiene a categoriilor.

Propriu-zis la aceasta servește și teoria *schematismului* transcendental, care stabilește sarcina schemelor chiar în realizarea *legăturilor* dintre conceptele *a priori* ale intuiției (spațiul și timpul) și între cele ale intelectului, adică între categorii. În realitate, schemele nu fac însă altceva decât articulează – într-un mod actualizant – funcțiile propriu-zise ale categoriilor, circumscriind astfel și aria utilizării lor îndreptățite.

Or, acesta este chiar domeniul experienței posibile, în afară de care – sau independent de care – nici o utilizare a categoriilor nu este îndreptățită. Este însă esențial să observăm și să accentuăm faptul că, întrucât categoriile aparțin esenței gândirii, limitarea utilizării lor îndreptățite la domeniul experienței posibile nu este deloc o intervenție străină lor, venită deci din afară, ci chiar categoriile sunt

---

[17] *Vezi*: idem, pp. 104-117.

acelea, care, potrivit esenței funcției lor, dezvăluite de lumina analizei logicii transcendentale – se orientează, şi *ne* şi *orientează* – către experiența posibilă.

De aceea Kant nici nu înțelege prin „funcție“ vreo operație algoritmică, ci chiar unitatea acelui proces, prin care diversul intuițiilor este adunat sub o determinare comună, însă în aşa fel încât pe parcurs acest demers devine determinat şi cu privire la vreunul dintre nodurile transcendental-logice ale judecăților, adică şi cu privire la categorii.

Nici aici, deci, categoriile nu sunt pur şi simplu „genuri supreme“, ci forme funcționale care, într-una dintre direcțiile lor, ne orientează chiar către *obiectele experienței posibile*. Şi la Kant – ca şi la Aristotel de altfel – categoriile au însă şi *o altă* orientare şi *o altă* direcționare. Care este aceasta?

Pentru Kant, cum se ştie, categoriile nu mai sunt termeni de o generalitate indefinibilă. Dimpotrivă, el afirmă clar şi hotărât că şi dispune de definiția fiecăreia. El explică faptul că totuşi nu oferă aceste definiții; el explică prin temerea lui că „textul“ definițiilor ar putea declanşa o discuție exegetică stearpă şi infinită, care ar duce în fond adevărata cauză a categoriilor pe linii secundare şi, în esență, închise. De aceea, în locul definiției lor, Kant accentuează mai degrabă importanța acelei *deducții*, care trebuie să asigure – şi să ne asigure – *completitudinea* şi unitatea tabelului categoriilor. Chiar această deducție este astfel aceea care – ca o fundamentare – deschide totodată şi *cealaltă* direcție de orientare a categoriilor. Or, în această direcție categoriile se orientează spre *Eu-l întreg* şi către *întregimea Eu-lui gândirii*! Adică, înspre acea împrejurare şi funcție – tot transcendentală – că, de fapt, actele noastre, prin care deci noi ne raportăm la obiectele şi la problemele experienței noastre, nu sunt niciodată mecanice, ci ele se găsesc de fiecare dată însoțite şi de acea posibilitate a gândirii ca – pe parcursul şi cu ajutorul lor – să determinăm, dar să şi situăm, şi Unitatea *noastră* proprie.

Este vorba deci de *apercepția transcendentală*, adică de acea posibilitate ca toate actele noastre de gândire să fie însoțite de conştiința că ele sunt de fapt actele şi gândurile *mele*. Prin aceasta se

asigură în fond şi ceea ce Kant numeşte „unitatea obiectivă a conştiinţei de sine“.[18]

De aceea, la Kant categoriile ne orientează – în cealaltă direcţie a lor – de fapt către Sinele gândirii şi gânditorului. În loc de metafizică, aici categoriile ne deschid ferestrele şi ne trimit către *întregul Sinelui nostru*, ca la ceva ce ne fundamentează şi ne şi împlineşte cunoştinţele.

„Un divers cuprins într-o intuiţie pe care o numesc *a mea* (s.n.) este reprezentat prin sinteza intelectului, ca aparţinând *unităţii necesare* (s.K.) a *conştiinţei de sine* (s.n.) şi aceasta se întâmplă *cu ajutorul categoriei* (s.n.)“. La aceasta Kant mai adaugă, într-o notă, următoarele: „Argumentul se întemeiază pe reprezentarea *unităţii intuiţiei* (s.K.) prin care este dat un obiect, unitate care implică totdeauna o sinteză a diversului dat pentru intuiţie şi care *conţine deja* raportul acestui divers cu *unitatea apercepţiei.* (s.n.)“[19]

În această direcţie şi pe această cale, categoriile îl vor conduce pe Kant la acea cauză finală şi supremă a filosofiei, care este formulată de el în întrebarea: „Ce este omul?“

În filosofia post-kantiană însă, cauza categoriilor – în loc de teorie a predicatelor – a devenit o „teorie a categoriilor“ (Kathegorienlehre). Adică, de fapt, a devenit o problemă a „logicii filosofiei“.

3. Edmund Husserl este acela care, la răsăritul acestui secol, începe într-adevăr *să vadă* iarăşi, categoriile. Nimic mai firesc, căci lozinca: „Înapoi la lucrurile însele!“ prin care el exprimă principala sarcină a filosofiei, nici nu poate fi formulată propriu-zis, fără să se aibă în vedere cauza categoriilor. Totuşi, poate nimeni nu a conştientizat mai profund şi mai explicit faptul că filosofia, filosofarea şi întreaga noastră cunoaştere este în fond un lucru în întregime uman, fără ca prin aceasta ea să devină o chestiune pur subiectivă.

De aceea ajunge *intenţionalitatea* în miezul construcţiilor filosofiei husserliene. Astfel se dezvăluie însă şi faptul că fiecare moment intenţional al orientării reflexiilor dă în fond naştere, pe

---

[18] *Vezi*: idem, p. 135.
[19] *Vezi*: idem, p. 139.

parcursul *reducțiilor* reluate, şi unor *noi obiectualități*, care în felul acesta ne devin *date* şi *experimentabile*. Filosofia (şi filosofarea) nu este de aceea doar nevoită, dispusă şi capabilă să accepte experințe noi, ci ea însăşi devine terenul şi atelierul unor noi şi infinite experiențe umane ale lumii. Adică ceva ce „... studiază existentul în genere, în *concretitudinea lui deplină*, ca fiind ceva ce-şi dobândeşte sensul şi valabilitatea ființei sale, din constituția sa intențională corelativă."[20]

Fenomenologia dezvăluie şi articulează filosofia chiar ca fiind ea însăşi – de la început şi până la capăt – o *experiență* prin care omul ființează pentru sine într-un mod autentic, într-o lume care, şi ea, are *sens* pentru el. În nici un caz nu este vorba aici doar despre faptul că filosofia – şi cunoaşterea în genere – devine astfel dispusă să pornească de la o experință de tip nou, care fusese deci eliberată de „credința naturală a existenței" (Seinsglaube), pentru ca apoi – după un voiaj în „sferele înalte" – să revină, coborându-se, tot acolo. Dimpotrivă: fiecare act al filosofării – intențiile, intuițiile, cogitațiile etc. – constituie de fapt, şi în sensul cel mai propriu-zis, experiență. În ea – în mod corelativ – ne constituim în fond pe noi înşine, constituind totodată şi lumea „noastră".

De aceea, pentru Husserl, categoriile, categorialitatea însăşi sunt tot atât de date, ca şi lucrurile sensibile, fiindcă suntem la fel de capabili la viziunea şi la intuiția lor eidetică. Astfel, deşi categoriile, ca şi „concepte categoriale", se leagă, la el, de formele funcționale kantiene, totuşi, problemele tabelului lor şi ale completitudinii acestui tabel etc. îşi pierd total orice importanță. Aici înțelesul „conceptelor categoriale" este demonstrat doar de intuiția „esenței" lor categoriale.[21]

De aceea, accesul nostru la categorii nu se realizează – nici aici – prin abstracții succesive şi tranzitive, ci prin *re-centrările şi re-focalizările* reflexive ale succesiunii reducțiilor, păstrând pe parcurs

---

[20] *Vezi*: Edmund Husserl – *Válogatott tanulmányai*, Budapest, 1979, p. 219.

[21] *Vezi*: Edmund Husserl – *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Halle, 1928, Bd. I., p. 23.

acea raportare *corelativă* şi transcendentală necontenită, care, de obicei, se pierde cu ocazia abstractizărilor.

Categoriile nu constituie o lume a schelelor, aşezate la vârfurile existenţei, şi nici schiţele scheletale ale lumii, ci ele se originează din modul în care noi înţelegem în chip universal o lume, care are sens pentru noi, şi prin care ajungem în fond să ne experimentăm şi să ne înţelegem şi pe noi înşine. Chiar din acest motiv însă, exact aici – adică la nivelul *intuiţiei categoriale* – se decide de fapt, pentru Husserl, şi orientarea, şi direcţionarea propriu-zisă şi într-adevăr autentică a întregii meditaţii. Fiindcă, oricât ar fi de „anti-naturală" orientarea metodologică a fenomenologiei, în ea nu se întâmplă totuşi nimic arbitrar. Cele ce definesc de fapt orientarea reflexiei fenomenologice sunt chiar diferitele modalităţi în care fenomenele se manifestă şi se prezintă în actele noastre intenţionale. De aceea intuiţia şi examinarea transcendental-fenomenologică a esenţelor categoriale nu constituie nici vârful şi nici capătul meditaţiei, ci este chiar *cotitura* ei direcţională. Aici ea se constituie de fapt într-o *atare* experienţă *eidetică*, care ne *re-direcţionează* spre (către) experienţa empirică. Căci chiar aici se limpezeşte şi se decide faptul că „Sarcina infinită de a descrie întregul univers al *a priori*-ului, în propria sa autoraportare transcendentală şi în puritatea sa metodologică, *depinde* în fond de acea metodă care *vizează de fapt* ştiinţa universală şi perfect fundamentată a *facticităţii empirice*" (s.n.).[22]

Nici o filosofie autentică nu se poate rezuma şi nu se poate împotmoli în pura autoreflexivitate a lui „prima philosophia". Iar la adevăratele sale vârfuri – la Aristotel, la Kant, la Husserl – categoriile au reprezentat şi au arătat gânditorilor, de fiecare dată, adevăratul sens şi adevăratele direcţii ale filosofiei. Şi asta în primul rând prin faptul că ele au legat „arătarea" fiinţei de *experienţa* arătării sale, legând astfel adevărul fiinţei de fiinţa adevărului şi pe aceasta de autenticitatea fiinţării.

De aceea, într-un anumit sens, îndepărtarea preocupărilor meseriilor filosofice de cauza categoriilor înseamnă într-un fel şi o îndepărtare a lor de esenţa filosofiei... În mod firesc, ideea filosofiei

---

[22] *Vezi*: Edmund Husserl – *Válogatott...*, op. cit., p. 221.

aplicate, pe care încercăm s-o schițăm aici, nu poate avea legătură cu această îndepărtare. Dimpotrivă, prin ea se deschid, poate, și posibilitățile activării actuale ale unor sensuri ce, dintotdeauna, sunt proprii filosofiei autentice. Ce înseamnă însă toate acestea în mod efectiv?

În *primul rând* ele înseamnă faptul că însăși analiza categorială trebuie să fie aceea care nu admite și permite pur și simplu ca filosofia să rămână totuși deschisă către receptarea și asumarea acelor tematici cu care umanitatea se confruntă în *prezentul experienței* – chiar regionale – a destinului său, ci dimpotrivă, ea trebuie, în fond și în chip principal, să o orienteze chiar *în această direcție*.

Mai înseamnă însă, în al *doilea rând*, și faptul că tematicile astfel asumate trebuie analizate – structural, relațional și funcțional – în așa fel încât pe parcurs să fie schițate acele tendințe în al căror sens poate fi surprins și fiecare *individ* al domeniului tematic astfel conturat și în *Un*itatea *Un*icității sale.

În al *treilea rând*, această analiză trebuie să fie aprofundată și condusă și în acea direcție în care tematica asumată *ne releagă și ne retrimite* către vreuna dintre articulațiile re-articulate ale vreunui termen privitor la gândirea ființei. Și, cum am mai spus, doar acea tematică se dovedește a fi într-adevăr filosofică, care solicită și în același timp face și posibilă o atare retrimitere rearticulată.

În concluzie: analiza categorială nu este deloc o chestiune de meserie a profesiei, sau – cum se exprimă Heidegger – de „știință a filosofiei" (Philosophiewissenschaft), ci ea dispune și de o *relevanță existențială* fundamentală. Iar filosofia aplicată nu face decât să conștientizeze și să *actualizeze* această relevanță existențială.

4. Prin analiza categorială, filosofia aplicată „face" deci categorii din temele sale. Nu „fabrică categorii", ci deschide și urmărește semnificația categorială a orizonturilor temelor sale.

Temele filosofiei aplicate nu provin însă pur și simplu din „legitățile interne ale științei", ci chiar *sensul* propriu-zis al acestei „științe" este acela ce se exprimă și se articulează în ele. În bună măsură ele sunt de fapt „problemele" destinului istoric (și nu invers), căci aceasta este în fond Ființa cu care ne împărtășim și la care și luăm

parte. Este deci vorba – cu precădere – de tematici, ce, de la Heidegger încoace, se numesc *existenţiale*.

Acelaşi Heidegger însă – într-o frază rezumativă din *Sein und Zeit* – aproape excomunică categoriile din *analiza existenţială*, spunând că ele îşi au de fapt rostul doar în surprinderea acelor fiinţări, care *nu* au caracteristicile Dasein-ului, şi de aceea categoriile trebuie strict deosebite de „existenţialele" ce exprimă chiar aceste carecteristici şi moduri de a fi, proprii Dasein-ului.[23]

De la început trebuie precizat că atunci când „problematizăm" această chestiune, noi nu dorim, iarăşi, să „descifrăm", să „nimerim" sau să „ghicim" adevăratele intenţii ale lui Heidegger, ci dorim să ne apropiem – schiţându-l din perspectiva filosofiei aplicate – de o problemă reală, adevărată şi importantă. Dacă, pe lângă aceasta, şi aceste „intenţii" ajung, pe parcurs, la o altă lumină, atunci aceasta din urmă nu poate fi decât o chestiune secundară. Adevărata problemă este însă dacă într-adevăr categoriile pot fi sau nu excomunicate şi alungate din analiza existenţială.

Oricât ar putea să fie – şi să pară – de sugestivă şi de profundă această distincţie severă între „categorii" şi „existenţiale", totuşi, credem că ea este cea mai puţin operantă chiar în surprinderea *facticităţii* existenţei Dasein-ului. Numai că, şi după Heidegger, Dasein-ul este totdeauna existent în mod *factic*. Facticitatea existenţei lui devine de fapt vizibilă fenomenal, doar pornind de la starea lui de a fi „aruncat în lume" („Geworfenheit"). În acest fel însă, Dasein-ul există în primul rând, de obicei şi cu precădere – în cotidianitate – adică chiar în *inautenticitate*. Adică, în cotidianitate, esenţa lui existenţială – într-un fel sau altul – *se deformează* şi *se denaturează*. Şi asta în ciuda acelui fapt, accentuat de către Heidegger însuşi, că inautenticitatea cotidiană a Dasein-ului nu poate fi tratată ca un simplu „aspect", fiindcă şi în ea se regăseşte – şi încă în mod „a priori" – structura existenţialităţii. Dar, chiar din acest motiv, mai precis, chiar *în acest fel*, este el în fond cu precădere inautentic. Deci autenticitatea

[23] *Vezi*: Martin Heidegger – *Sein und Zeit*, op. cit., p. 44.

existenţialităţii sale *rămâne* în *a prioritate*, iar el se află (totuşi) pe calea decăderii („Verfallen").[24]

Dar ce altă direcţie ar putea avea – în înţelesul distincţiei de mai sus – denaturarea existenţialităţii Dasein-ului, dacă nu chiar „categorialitatea"? Adică: existenţialele, denaturate în decăderea lor, ajung, în fond, să prindă asemenea forme rigidizate şi reificate ale fiinţării lor, ce nu mai sunt în sensul lor propriu, caracteristici de a fi ale Dasein-ului. Cu ce altceva am putea însă surprinde noi facticitatea existenţialelor deformate şi reificate, dacă nu cu „categoriile"? Căci şi acestea trebuie surprinse şi descrise, pentru a putea spune într-adevăr de la ce anume s-au îndepărtat ele deformându-se în decădere, şi cum anume s-a întâmplat şi s-a realizat, factic, aceasta?

Este însă şi mai importantă acea întrebare, complet nelămurită, dacă nu cumva şi în ce fel, existenţialele poartă astfel în sine şi posibilitatea inautenticităţii lor? Deci, dacă nu cumva existenţialele poartă de fapt în ele, tot în mod *a priori*, şi posibilitatea inautenticităţii, adică cea a denaturării, a deformării şi reificării lor? Fiindcă, în efectivitatea textului, distincţia dintre „categorial" şi „existenţial", cu care porneşte *Sein und Zeit*, ajunge totuşi la capătul cărţii la următoarea constatare: „Ceea ce pare a fi atât de limpede, cum este deosebirea fiinţei Dasein-ului *existent*, de fiinţa fiinţărilor care *nu* au caracteristicile Dasein-ului (realitatea, de exemplu), aceea este totuşi doar punctul de pornire al problematicii ontologice, şi nu ceva la care filosofia îşi poate afla liniştea. Ştim de mult – continuă Heidegger – că ontologia antică lucrează cu „concepte lucruri" („Dingbegriffen") şi că există pericolul de a „reifica conştiinţa" („Bewusstsein zu verdinglichen"). Ce înseamnă însă reificare („Verdinglichung")? De unde provine ea?... De ce ajunge această reificare iarăşi, totdeauna, la dominaţie?"(s.n.)[25]

Dacă însă existenţialele – poate totuşi – poartă, de la început cu sine posibilitatea denaturării facticităţii lor, atunci de la început nu mai este suficientă doar fundamentarea ontologică a autenticităţii, ci trebuie surprinsă şi posibilitatea denaturării inautentice, ca aparţinând

---

[24] *Vezi*: ibidem.

[25] *Vezi*: idem, p. 437.

structurii existențialelor. Or, chiar această sarcină este în fond fixată în întrebările citate mai sus, la care Heidegger răspunde de fapt doar cu un alt șir de întrebări... Nemaivorbind despre faptul că noi, în concretul destinului nostru istoric, ne confruntăm – ca sfidări – înainte de toate și cu precădere, cu *asemenea* solicitări tematice și problematice, care ne domină chiar prin puterea inautenticității lor *reificate*.[26]

De aceea, filosofia aplicată are de a face – probabil – cu precădere, exact cu aceste tematici, care însă solicită asumarea lor. Chiar din aceste motive și exact din această perspectivă se poate însă întrevedea totodată și faptul că deosebirea strictă între „categorii" și „existențiale" – în ciuda finalității sale anti-metafizice și în ciuda sugestivei sale profunzimi – nu poate fi practic aplicată și menținută cu consecvență pe parcursul efectiv al analizelor. Adică: aici se poate de fapt observa că în fond categoriile – cum am mai spus – nu numai că nu pot fi excomunicate și alungate din analiza existențială, ci dimpotrivă, prin *relevanța* existențială a analizei categoriale, ele și analiza ce se desfășoară pe baza lor conduc în fond chiar spre *confluența* lor cu analiza existențială.

II. Secretul și structura lui categorială

Analizele noastre de până acum ne conduc – și ne și permit deja – la câteva precizări terminologice.

„Secretul?!?", ce se înțelege în fond prin acest termen? Însă deja este limpede și faptul că analiza acestui înțeles nu se poate rezuma doar la analiza diferitelor cuvinte în care diferite limbi îl exprimă, și nici doar la inventarierea diferitelor contexte ale utilizării lor. Dimpotrivă, chiar pentru pătrunderea în înțelesurile acestor cuvinte avem nevoie, de la început, de un *ghidaj*, pe care numai analiza categorială a termenului, sau – mai precis – termenul său, obținut pe baza analizei categoriale, ni-l poate oferi și asigura. Deoarece chiar

[26] Cu privire la „conceptul" *reificării*, considerații interesante se găsesc și în cursurile lui Lucien Goldmann, publicate sub titlul *Lukács et Heidegger*, Paris, 1975.

multiplicitatea acestor înţelesuri şi utilizări ne semnalează şi ne avertizează că de fapt „termenul“ nici nu este un concept de care dispunem sau pe care l-am putea obţine prin „delimitări“ de sensuri sau de „sfere“, ci este ceva ce chiar aşteaptă şi solicită aducerea lui la concept, adică aşteaptă ca, prin prima lui analiză, să devină într-adevăr un *termen categorial*.

Secret este *ceea ce este retras prin învăluire asigurată*. Aceasta nu pare să fie „definiţia“ secretului. Dimpotrivă, propoziţia nu face – de la început şi de la prima vedere – decât să stabilească neclarităţile şi nelămuririle legate de el.

Căci, ce este în fond acest „ceea ce“ ce devine retras în şi prin secret? El poate fi în fond orice dată, informaţie, act, plan, acţiune sau activitate, realizare obiectuală etc. ale cărei *acces şi circulaţie publică* sunt oprite prin învăluire asigurată. Adică tot ceea ce – în sensul abstract al termenului – poate fi numit „realitate“. Altfel spus: învăluirea asigurată, realizată prin secret, nu vizează un domeniu, un nivel particular, asupra căruia să se aplece cu precădere şi cu specificare proprie, ci vizează în principiu „realitatea“ în sensul său abstract de „orice“ şi de „tot“[27]. Prin urmare, înţelegerea secretului ne trimite totodată şi la o viziune abstractă şi nedeterminată a „realului“. Această abstracţiune, care este deci în mod implicit proprie secretului, mai exprimă apoi şi abstracţiunea acelei situaţii particulare în care secretul însuşi îl aşază pe cel care-l întâlneşte. Căci prin însuşi sensul său, secretul este ceva al cărui conţinut – adică pe acel „ceea ce“ – nu-l cunoaştem, ci, întâlnindu-l, ştim doar atât, că el „există“, adică e real.

Abstracţiunea realităţii realizată prin secret devine astfel un element fundamental pentru *tematizarea* lui, tematizare care de aceea trebuie, pe de o parte, să fixeze această abstracţiune în întreaga ei amploare şi, pe de altă parte, trebuie să tragă toate concluziile şi consecinţele metodologice ce provin din ea. Fiindcă ea arată în fond că tematizarea propriu-zisă a secretului *ca secret* nu se poate orienta

---

[27] Despre acest „orice“ şi „tot“ vom afla aspecte mult mai articulate – în efectivitatea abstracţiunii lor – în capitolul care tratează în mod explicit problema raportului dintre secret şi socialism.

către acest „ceea ce“ al lui, decât stabilind – şi fixând – abstracţiunea „realităţii“ pe care el efectiv îl *realizează* prin secretizare.

Deci, pentru tematizarea secretului *ca secret*, acest „ceea ce“ al lui trebuie *lăsat* să rămână în această nedeterminare a abstracţiunii „realităţii“ sale... Cu alte cuvinte, tematizarea secretului nu se poate transforma în *problema aflării* acestui „ceea ce“ al lui, şi asta în primul rând nu din motivul că aceasta chiar nu ar mai fi o sarcină filosofică, ci fiindcă ea ar însemna chiar ţinta *anihilării* lui ca *temă*. Căci „aflarea“ acestora ar însemna, în fond, că ele *nu ar mai fi secrete*, adică nu existenţa lor – ca fiind un *„ceea ce“* – ci chiar existenţa *secretului* ca atare (deci ca secret) ar fi anihilată. Existenţa secretului presupune însă – şi nu numai pentru tematizarea lui, cum vom vedea în capitolele următoare – menţinerea lui în această abstracţiune *atematică*.

Prin urmare, orice tematizare a secretului, care nu ia în considerare abstracţiunea indeterminării acestui „ceea ce“ al lui, nici nu poate fi autentică. Aceasta însă înseamnă în acelaşi timp şi faptul că tematizarea lui autentică presupune şi solicită şi autodeterminarea *tematizatorului* însuşi, ca aparţinând în mod necesar *sferei publice*.

Poate nici un alt *caz* tematic nu cere accentuarea mai apăsată a caracterului necesarmente *public* al tematizatorului. Tot din acest motiv însă, acest caracter – care în alte situaţii este în mod natural presupus şi trecut sub tăcere – trebuie aici articulat şi conturat cu mai multă precizie. Dar şi această articulare se realizează în mod organic, adică pornind de la tendinţele vectoriale imanente structurii categoriale ale secretului, şi nu pur şi simplu pornind de la consideraţii generale despre „utilizarea în public a raţiunii“. Neînţelegând tipul de publicitate solicitat de tematizarea secretului, tematizarea însăşi îşi poate rata autenticitatea. Fiindcă aici nu este vorba nici de forma şi nici de tipul juridic, politic ori administrativ etc. al publicităţii, ci de unul conturat şi poziţionat de către însăşi natura secretului, ca temă a unei tematizări care, ea însăşi – în mod permanent – trebuie să-şi caute autenticitatea.

Ca „subiect“, element al sferei publice, tematizatorul se poate orienta – cum am văzut – către acel „ceea ce“ al secretului, şi fără să aibă în vedere abstracţiunea ei, însă, astfel el ajunge chiar să-şi

desfiinţeze tema. *Renunţând* la calitatea sa publică – adică *intrând şi el în secret* – el stabileşte, ce-i drept *în* secret, tot un raport determinat cu un *anumit* „ceea ce“, pe care însă de fapt nici nu-l mai tematizează, ci în fond, doar îl *gestionează*.

Prin urmare, abstracţiunea nedeterminată a lui „ceea ce“ al secretului solicită – pentru tematizarea lui autentică – şi nedeterminarea publicităţii tematizatorului. Or, tematizatorul public nedeterminat este chiar cel *emancipat*.[28] Doar el poate asuma în mod autentic tematizarea secretului. De aceea asumarea tematizării secretului înseamnă şi asumarea nedeterminării publicităţii, deci şi asumarea unei opoziţii emancipate faţă de tema asumată.

Este foarte important să înţelegem că nici această opoziţie nu se naşte pur şi simplu printr-o decizie „subiectivă“ a tematizatorului, ci că ea este în acelaşi timp şi o consecinţă ce se află în firea secretului însuşi. Secretul însuşi este ceva ce, ascunzându-se, blocându-se, învăluindu-se, baricadându-se etc., se aşază în opoziţie cu sfera publică *în genere*, şi, în mod particular, cu cel care doreşte să se apropie de el sau chiar să-l tematizeze. Tematizarea secretului presupune de aceea şi stabilirea *generalităţii* acestei opoziţii a secretului faţă de sfera publică în genere, ca fiind ceva ce aparţine funciar tendinţelor structurii sale categoriale.

Desigur, secretul nu este singura modalitate de a opri – deci printr-o opoziţie şi opunere – circulaţia publică a ceva. Nici întâmplările *vieţii private* nu au circulaţie publică şi totuşi nu constituie *ab initio* secrete. *Minciuna* opreşte şi ea ieşirea la iveală a unei convingeri reale, totuşi nici ea nu constituie *ab initio* o învăluire de tipul secretului. Secretul însă presupune oprirea circulaţiei publice a ceva, prin *învăluire asigurată*, adică printr-una care nu se reduce la

---

[28] Spre deosebire de felul şi înţelesul în care el este prezent în discuţiile contemporane şi extrem de mediatizate în publicaţii, despre „postmodernism“, noi folosim aici termenul de „emancipare“ nu ca pe o cale de referinţă, de ajungere şi de realizare a anumitor „esenţe“ şi „naturi“ care ar solicita în mod imperativ şi defrişarea căilor realizării lor, ci, pur şi simplu în sensul unei stări existenţiale – care se dobândeşte prin efort orientat şi ţintit – prin care se deschide totodată şi şansa unei eliberări şi libertăţi pe baza cărora noi am putea, apoi, într-adevăr, intra în contact atât cu acel „ceea ce“ despre care vorbim, cât şi cu acel „ceea ce“ pe care, de fapt, îl şi trăim.

simpla ascundere sau acoperire, ci *prevede* şi *elaborează* structuri şi strategii *aparte*, pentru garantarea păstrării sale în raport cu ameninţări întrevăzute şi chiar luate în calcul. De aceea el nu este de fapt altceva decât realizarea, prin învăluire asigurată, a unor raporturi de gen opoziţional.

Oricât de extins să fie orizontul de implicaţie a „ceea ce" este supus secretizării, opoziţia sa primordială este – putem presupune – totdeauna concretă. Întotdeauna este ascuns, la început, ceva „anume" şi din faţa cuiva „anume", aflat în opoziţie cu cei care realizează secretizarea. În mod sigur însă, *vălul asigurat* al secretizării intervine ca *o putere generalizatoare*, prin care concretul opoziţiei devine opoziţia *generică* dintre secret şi sfera publică ca atare.[29]

Căci procesul devenirii *în* secret este necesarmente *totalizant*. „Miezul" său iniţial poate fi retras şi învăluit doar cu condiţia ca, *împreună* cu el, să fie retrase şi învăluite şi acele elemente şi aspecte care se află în relaţie directă şi indirectă cu el. Şi asta din simplul motiv că ele constituie căi de comunicare şi de acces la el, şi astfel omiterea retragerii lor periclitează chiar secretul.

Aceasta însă înseamnă – tot în mod necesar – şi faptul că secretul se structurează în fond *pluri-nivelar* şi că elementele acestei structurări se află în raporturi *diferenţiate* faţă de ceea ce am numit mai sus „miezul său iniţial". Iar fiindcă diferenţierea acestor raporturi este specificată chiar de „*gradul de apropiere*" al segmentelor diferenţiate faţă de „miezul său", ea este de natură *ierarhică*. Tocmai din acest motiv însă, aceste ierarhii sunt de fapt – interior vorbind – în primul rând *inverse*. Adică creşterea „gradelor" este în funcţie de apropierea lor faţă de centru şi nu în funcţie de extensiunea generală a cuprinderii.

Menţinerea secretului presupune însă *asigurarea* învăluirii la *toate* nivelele şi la *toate* elementele acestei structurări. Ca atare, raportul diferitelor elemente – oricât ar putea să devină ele mai extins ierarhizate pe parcursul totalizării învăluirii – faţă de *asigurarea*

---

[29] Vom vedea pe parcursul analizelor dedicate *iniţierii, jurământului etc.*, cum anume este realizat şi interiorizat acest lucru.

păstrării sale învăluite, este *omogen*. Altfel spus: asigurarea învăluirii transformă ierarhiile în atomizări. Aceasta nu este o tehnică eventuală a asigurării, ci o puternică tendință vectorială ce organizează elementele structurii categoriale ale secretului, fiindcă ea *închide*, în mod *identic*, toate elementele ce s-ar putea constitui în căi de acces la el.

Într-o structură organizată într-un mod pe de o parte ierarhic-atomizat și, pe de altă parte, atomizat-ierarhic, contactul și comunicarea dintre elementele sale nu poate avea loc decât prin reguli însoțite de *interdicții*. Interdicțiile fac parte organică din asigurarea secretului; de aceea, orice „intrare" în secret nu poate avea loc decât sau prin asumarea, sau prin spargerea lor. Iar intrarea în secret prin asumarea interdicțiilor reprezintă de fapt o nouă *extindere* a secretului.

Și aici devine vizibil faptul că, la confluența lor, tendințele vectoriale ale structurii sale categoriale îi conferă secretului un caracter *extensiv* și *proliferant*. Iar direcțiile acestei extensiuni și proliferări se află „înscrise" atât în tendința lui totalizatoare, cât și în dinamica raporturilor sale opoziționale cu sfera publică.

Excurs:
Secret - Privat - Public

În determinarea raporturilor dintre secret și sfera publică, tradiția noastră occidentală – bazată aproape în exclusivitate pe dihotomia și opoziția izvorâtă din dreptul roman între *privat* și *public* – reprezintă un obstacol dificil de depășit. Opoziție reală, existentă și operantă în multe privințe – poate chiar și în unele, secundare, ce vizează secretul – dar care spune foarte puțin despre esența categorială a secretului și despre specificul raportului său cu sfera publică și cu cea privată.

În fond, specificul acestor raporturi constă în și este determinat de către structura categorială a secretului. De aceea, a „clasifica secretele" în funcție de sfera în care se nasc înseamnă de fapt a ne lăsa înșelați de necunoașterea „puterii" sale categoriale. Căci indiferent de sfera în care se naște, secretul le pătrunde și le re-obiectualizează

potrivit dinamismelor vectoriale ale structurii sale categoriale, creând – chiar în interiorul sferei respective – o nouă „obiectualitate" şi un fel de „altă lume", ce au în fond legităţi de funcţionare proprii, care fac ca ele să nu mai poate fi automat inserate de exemplu în dihotomia şi opoziţia sferei private şi a celei publice.

Secretul re-personalizează persoanele şi viaţa lor privată şi re-structurează şi domeniile sferei publice în acord cu abstracţiunea opoziţiei sale generice cu ea. Secretul instituie de fapt o opoziţie cu sfera publică generică, care ea însăşi devine astfel abstractă, indiferent dacă acel „ceea ce" al său („conţinutul lui") este sau nu un element ce în mod tradiţional este privit ca fiind un „segment" al sferei – totdeauna altfel circumscrise istoric – private, ori publice. Fie acest „ceea ce" al secretului o chestiune a vreunei „persoane private" sau a vreunei instituţii „publice", secretul astfel ivit nu se află totuşi într-o mai mare sau mai mică măsură în opoziţie cu sfera publică, ci într-una de esenţă şi de principiu.

Raportul, dihotomia şi opoziţia sferei private şi a celei publice este desigur extrem de complicat şi dinamica lui este istoriceşte structurată.[30] Etimologic şi antropologic, sfera privată se naşte printr-o *privaţiune* adresată vieţii publice de către intimitatea persoanei şi a relaţiilor sale particulare. Această privaţiune este – dacă nu în hotarele sale concrete, dar în limitele sale esenţiale – recunoscută, acceptată şi chiar apărată de reglementările vieţii publice. Viaţa publică admite îndreptăţirea delimitării privative a vieţii intime ca fiind sfera necesară întemeierii şi dezvoltării personalităţii umane şi a relaţiilor sale personale, fiindcă ea *nu* vizează *direct influenţarea* sferei publice, ci creionarea unei fizionomii cât de cât particulare, pe baza căreia persoanele private îşi pot dobândi roluri publice.

Apărarea vieţii private se realizează, de exemplu, şi sub numele juridic al *„secretului corespondenţei şi al vieţii private"*. Acest fapt însă, din punctul de vedere al înţelegerii esenţei categoriale a secretului, este de-a dreptul derutant. Va trebui de aceea să zăbovim, pe scurt, în analiza şi demontarea lui exemplificatoare. Ce conţine deci

[30] *Vezi:* Jürgen Habermas – *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltása*, Budapest, 1971.

acest secret şi *al cui* este el de fapt? Căutând însă răspunsul la această întrebare, vom observa imediat că, în mod efectiv, în mai toate reglementările juridice, ceea ce se înţelege prin „secretul vieţii private" nu se referă în conţinut, decât chiar la *secretul profesional* al funcţionarilor publici sau la cel al unor profesii mai speciale, cum este cea a medicilor sau a avocaţilor.[31] Ce altceva este în fond „inviolabilitatea secretului corespondenţei" etc. decât secretul profesional al funcţionarului poştal, adică o reglementare ce-l obligă să nu violeze, să nu divulge şi să nu utilizeze fraudulos conţinutul unui mesaj poştal, indiferent dacă el este expediat într-un plic închis, sau carte poştală deschisă, ori pe cale telegrafică. Secretul medical, cel al notarului şi al avocatului, secretul spovedaniei etc. sunt reglementări, chiar şi la nivel deontologic, ale *secretului profesional* al cărui *conţinut* însă este constituit *din datele vieţii private.*

Structura inevitabil eterogenă a conceptului juridic al „secretului vieţii private" – şi în general a conceptului juridic al secretului[32] – produce şi alimentează impresia, în fond greşită, că în contactul sferei private şi a celei publice, se nasc automat secrete şi că, prin urmare, dihotomia şi opoziţia lor s-ar afla în mod *automat* la bazele şi la rădăcinile secretului. În mod automat, orice comunicare privată, care ia forma unui efect poştal sau se desfăşoară într-un cabinet medical ori într-un birou de avocaţi etc., intră de fapt sub incidenţa secretului... Prin urmare, gândirea care doreşte să stabilească specificul raportului dintre *secret* şi *sfera publică* este imediat atrasă şi deturnată în direcţia raportului – altfel specificat – al sferei private cu cea publică.

Neavând nici spaţiu şi nefiind nici cazul unei analize mai detaliate, vom încerca să clarificăm această problemă, *punând în contrast* două şiruri de „secrete", pentru a putea vedea adevărata lor natură. Este vorba despre faptul că, *pe lângă* „inviolabilitatea secretului corespondenţei etc.", se naşte şi înfloreşte *poşta secretă* şi *controlul secret* al corespondenţei etc.; *pe lângă* secretul profesional al

[31] *Vezi*: Dominique Thuvenin – *Le secret medical et l'information du malade*, Lyon, 1977; *Introduction*. Şi: Michel Coüetoux; Fortuné Di Ruza; Jerome Dumoulin; Jean-Jacques Gleizal – *La justice face aux fonctions sociales du secret. Rapport général et conclusions*, Grenoble, 1981, pp. 6-27.

[32] *Vezi:* Michel Coüetoux etc., ibidem.

avocatului, se naşte şi înfloreşte *„tăinuirea infractorului*" de către avocat etc... Care este însă *diferenţa* dintre aceste două şiruri de „secrete"? În mod evident aceea că datele, conţinuturile, informaţiile „secretului vieţii private" *nu sunt de fapt secrete*, ci pur şi simplu private, iar cele ale celuilalt *sunt secrete*, tocmai ca date şi informaţii. Datele *secrete* se transmit prin poşta secretă şi *secretul infracţiunii* este cel tăinuit în birourile avocaţilor...

În primul caz, secretul vieţii private este un „nomen juris" – impropriu – ce împiedică, în fond, înţelegerea secretului, iar în cel de al doilea caz, secretul funcţionează propriu-zis. Altfel spus, secretul este o modalitate de influenţare, de impunere şi de dominaţie – efectivă ori simbolică – asupra sau în vederea sferei publice. Numai acolo putem vorbi propriu-zis despre „secretul individului" sau despre „secretul persoanei" etc., unde şi când el are un conţinut şi algoritm procedural specific, prin care persoana – de altfel „privată" juridic – intenţionează să realizeze influenţarea unui segment al vieţii publice. Chiar şi tăinuirea consecventă şi circumspectă – prin secret – a unui defect de personalitate sau a unei întâmplări mai amalgamate a vieţii private etc. se realizează pentru inducerea sistematică în eroare a sferei publice, cu scopul de a prezenta o imagine publică a persoanei, care să-i favorizeze menţinerea sau înaintarea în rol şi statut, în *spaţiul public*. Însăşi recurgerea la secret arată că, practic, secretizantul nu se mulţumeşte niciodată cu „apărarea" oferită de reglementările „inviolabilităţii secretului vieţii private", pe care nici nu le consideră de fapt ca fiind „apărare de secrete", ci iniţiază *el însuşi* strategii particulare pentru garantarea secretului lui.

Pe de altă parte, subiectele secretizante, care sunt ele însele instituţional-*public*e, au la dispoziţie, pentru asigurarea secretelor lor, şi mijloacele reglementărilor şi a administraţiilor publice, cum ar fi, de exemplu, legile şi decretele privitoare la „apărarea secretului". Prin aceasta, secretele lor nu au devenit însă cu nimic „mai publice" ori mai accesibile sau „mai puţin secrete"! Dimpotrivă, ele sunt mai extins apărate!!!

Tocmai aceste aspecte arată însă şi specificul raportului secretului cu sfera publică, pe de o parte, dar, pe de altă parte scot la iveală şi acele trăsături categoriale ale secretului, prin care el transgresează

membranele diferitelor sfere existențiale, restructurând configurația elementelor lor în acord cu propriile sale tendințe vectoriale structurale. Adică faptul, că în interiorul abstracției opoziției sale generice şi de principiu cu sfera publică în genere, secretul, într-un fel sau altul, vizează inevitabil sfera publică *şi* în modalități determinate. La rândul lor aceste modalități rămân de neînțeles, însă, dacă în spatele lor nu depistăm „lucrătura" unor tendințe categoriale conturate într-un mod cu totul special. În fond, toate „rezultatele", „performanțele" şi „efectele" secretului sunt induse şi realizate în sfera publică sau în vederea sferei publice ori în raport cu ea. Acest fapt este valabil pentru toate instituirile secrete de la confreria lui Pithagora şi de la misterele eleusiene, până la alchimie şi francmasonerie şi, mai departe, până la organismele şi polițiile secrete...[33]

* * *

Nu putem să nu remarcăm forța interioară şi intrinsecă a secretului! Acum însă putem vedea şi faptul că această forță rezidă în capacitatea lui cu totul particulară de a „produce" abstracțiuni. Tot ce devine secret îşi pierde în fond „palpabilitatea" şi „vizibilitatea", deci, într-un fel, concrețiunea lui. De aceea este utilizat „numele" lui în diferite limbi în atâtea sensuri. În fond, se vorbeşte despre „secret" cu ocazia fiecărui obstacol epistemologic în fața căruia metodele deja insistent încercate şi validate ale cunoaşterii se dovedesc a fi ineficiente sau insuficiente. Se vorbeşte astfel despre „secretele universului", despre „secretele cancerului" etc. Se vorbeşte apoi despre „secrete" în fața oricărei teme ce se înfățişează în mod opac, netransparent, încețoşat şi misterios, care în mod insistent nu se lasă

[33] Toate acestea pot apărea, la prima vedere, ca fiind un fel de „sociologizare" a tematizării secretului. Or, aceasta ar fi o impresie cu totul superficială. În primul rând, din motivul că sociologia – cum de altfel nici ştiința juridică – nu are în nici un fel acces la studiul efectiv al secretului, el fiind ceva căruia nu-i poți adresa chestionare, ceva care lipseşte chiar şi din statistici etc. Totuşi vom reveni la aceste probleme într-un alt capitol, unde vom examina nu numai dificultățile metodologice specifice ridicate de către sarcina înțelegerii secretului, dar şi semnificația lor teoretică şi existențială mai amplă.

limpezit şi clarificat, solicitând de aceea asumarea lor ca o sarcină *hermeneutică*.

Desigur, şi în spatele acestor înţelesuri funcţionează – nevăzut şi negândit – o anumită înţelegere a secretului. În dosul acestei „înţelegeri", însă, chiar secretul este acela care funcţionează, determinându-le, nestingherit.

Căci în sensul său propriu, deci ca termen categorial, secretul nu este ceva ce „dispune" de obstacole epistemologice şi hermeneutice, care pur şi simplu „stau" în calea cunoaşterii lui, ci este chiar ceva ce *se organizează împotriva* înţelegerii şi cunoaşterii sale. De aceea, propriu-zis, secretul este şi se şi naşte ca fiind *secretizare*. Cu alte cuvinte ca fiind un *existenţial*, aşadar o *caracteristică şi un mod de a fi al Dasein-ului*.

În acest mod de a fi al lui, Dasein-ul se organizează şi devine el însuşi organizat, după reguli solide, ce i se impun împreună cu punerea *intenţiei* sale. De aceea, el nici nu poate *dispune* asupra lor... Dimpotrivă, „regulile" îl vor domina...

Aceste reguli nu sunt însă decât expresia tendinţelor vectoriale ale structurii categoriale ale secretului. Competenţa utilizării lor încă nu înseamnă şi o dispunere asupra lor. Dimpotrivă, prin această utilizare, Dasein-ul se *su-pune* şi se şi *ex-pune* lor.

De aceea „secretul", ca *termen categorial*, numeşte chiar efectivitatea înstructurată a *fenomenului* secretului surprins şi conceput ca *existenţial,* deci ca secretizare.

Acest fenomen trebuie acum descris, înţeles şi interpretat. Adică, tematizat mai departe. Pentru aceasta, tematizarea însăşi trebuie să-şi *modifice* traseul şi mijloacele. Pentru a putea realiza însă acest lucru, ea trebuie să se revadă. Căci, cum am putea noi descrie un fenomen, dacă prin aceasta nu am descrie chiar *întâlnirea noastră* cu el?

Or, până acum, această întâlnire a fost doar *relatată*. Acum dispunem însă deja de un termen categorial al secretului care – deşi se află încă în faza unei schiţe a tendinţelor vectoriale ale structurii sale – este totuşi suficient de elaborat, pentru a ne putea *ghida* în comprehensiunea modului în care, în destinul nostru, ne-am întâlnit cu fenomenul secretului, dar şi în înţelegerea fenomenului însuşi. Adică: şi în *propria noastră* înţelegere.

CAPITOLUL III

SECRETUL ŞI SOCIALISMUL

Secretul a ocupat un rol atât de central şi a avut un rol atât de cuprinzător în structurarea istorică a societăţilor socialiste, încât el nu poate fi neglijat în explicarea lor. Dimpotrivă, trebuie înţeles şi explicat ce anume şi cum anume din istoria şi concepţia lor a făcut posibilă întâlnirea şi convieţuirea specifică a secretului şi a socialismului. Cum a fost deci posibil ca o categorie – cum este secretul – care, după sociologi, de regulă a „funcţionat“ în istorie ca o formă *marginală* a socializării şi, după politologi, ca o tehnică *eventuală* – deşi permanentă – a guvernării, şi ca un curent totuşi secundar al activităţilor spirituale, să ajungă în aceste societăţi să ocupe un loc *esenţial*?[1]

În explicaţia acestui fenomen va trebui să avem în vedere factori ce ţin deopotrivă de trăsăturile *categoriale* ale secretului şi de procesele istorice semnificative, dar şi de caracteristicile ideologice şi politice ale acestor societăţi. În încercarea de faţă, desigur, nu este spaţiu pentru a analiza în întregime acest proces. De aceea ne vom restrânge investigaţia la două probleme fundamentale. Prima este întrebarea: Când şi în ce condiţii s-a consumat *întâlnirea* mişcării comuniste cu categoria secretului? Iar a doua întrebare va fi aceea care doreşte să afle ce anume înseamnă, *pentru categoria secretului*, întâlnirea ei cu o mişcare politică care are o ideologie totalitară şi promovează o politică de dictatură a proletariatului? La prima întrebare vom încerca să răspundem analizând sensul şi semnificaţia *trecutului ilegalist* pentru înţelegerea istoriei politice a partidelor care

---

[1] Capitolul de faţă urmăreşte, în liniile sale esenţiale, textul studiului nostru: *Secretul şi ipostazele lui în socialism*, publicat în volumul *Fond secret. Fond „S“ Special. – Contribuţii la istoria fondurilor secrete de bibliotecă din România. Studiu de caz*, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga“, Cluj-Napoca; publicat în colaborare cu Ionuţ Costea şi cu Doru Radosav la Editura Dacia, Cluj, 1995, 362 pp. Tot la acest volum, mai precis la documentele publicate în *Anexele* lui, ne vom referi şi în multe dintre notele noastre următoare.

au guvernat țările „fost comuniste". Iar la a doua întrebare vom căuta răspunsul analizând acel proces evolutiv prin care, în legislația românească, *secretul de stat* devine tipul dominant al secretului în societate.

Mai toate partidele comuniste, care au ajuns forțe politice conducătoare în țările autointitulate „socialiste", au avut în istoria lor o perioadă de *ilegalitate*. Ilegalitatea înseamnă, pentru o mișcare politică, *organizare secretă*, adică stabilirea unui contact propriu-zis organizațional cu categoria secretului.

Ulterior – ieșind învingătoare sau propulsate de conjuncturile marilor mișcări tectonice ale istoriei – aceste partide și-au *redobândit* legalitatea. Ele și-au reconstruit atunci organizațiile în acord cu atmosfera vieții politice publice și în acord cu ideologia lor. Trecutul lor ilegal(ist) – secret – „a trecut", iar existența lor a fost legalizată.

În această revenire la legal, partidele comuniste aduc însă cu ele amprenta acelei experiențe fundamentale care este întâlnirea lor, în ilegalitate, cu categoria secretului. Acest „aduc cu ele experiența secretului" și această „revenire" trebuie însă înțelese în adevărata lor complexitate și semnificație. Pentru că, în fond și în esență, *nu* poate fi vorba aici de nici o *continuitate* fluidă! Fiindcă trecerea de la i-legal la legal, de la secret la public reprezintă, în fond, o mutație ontologică și o modificare existențială majoră, pe care noi trebuie să o înțelegem și să o și fixăm ca atare.[2]

Ce înseamnă această mutație ontologică și schimbare existențială? Dar ce este în fond o organizație ilegală? O organizație ilegală, prin însăși existența, *ființa* ei, încalcă o dispoziție legală valabilă, și, prin urmare, este vizată în vederea *des*ființării ei de către puterea legii. A exista, totuși, în ilegalitate, înseamnă de aceea *a ascunde* această

---

[2] Ar fi – cum vom vedea – complet greșit să interpretăm acest proces, ca fiind un fel de „spargere" sau de „eliminare" de secrete. Fiindcă, deși în mod evident o anumită „cantitate" de informație, care până atunci a fost secretă, iese acum – prin legalizarea organizației – la lumina publică, nu cantitatea „secretelor" este totuși aceea care poate explica – sau nu – un raport și o legătură structurală dintre secret și socialism, ci, invers, această legătură va fi aceea care va regla și „cantitățile" – de altfel complet nemăsurabile și incomensurabile – de secrete care „circulă" sau se nasc într-o globalitate socială.

existență în însăşi *ființa* ei, adică a se organiza în secret. Prin urmare, *a fi* în ilegalitate înseamnă a se afla pe *un palier ontologic* diferit şi opus celui legal. *Trecerea* de la ilegalitate la legalitate înseamnă deci şi schimbarea palierului ontologic şi, ca atare, este o mutație ontologică. Ilegalitatea reprezintă însă, în acelaşi timp, şi un anumit *mod necesar* de a exista. Aceasta este organizarea secretă! Şi ea este fundamental diferită de cea publică: solicită fracționarea ierarhico-celulară a organizației şi blocarea comunicării laterale; presupune ascunderea identității şi utilizarea numelor conspirative pentru membrii ei; implică chiar ascunderea existenței organizației ca atare etc. De aceea, trecerea de la organizarea secretă la cea publică este şi o schimbare existențială, adică o schimbare a modalității de a fi a acestor partide. Ele se reorganizează complet: membrii lor se legitimează reciproc şi obțin legitimații publice; se instituie căile de comunicare dintre diferitele foruri ale partidului etc.[3]

În nici un caz trecerea de la ilegalitate la legalitate, de la organizarea secretă la cea publică, nu poate fi concepută ca o simplă „schimbare de rol" sau de statut în viața politică publică, ci ca o mutație radicală, ce instituie – printre altele – o *ruptură în timp*. Ea înseamnă, de aceea, transformarea acestor partide în „*foste*" partide ilegale, în „*foste*" organizații secrete.[4] Tocmai de aceea însă, în

[3] Cred că exact natura deopotrivă ontologică, existențială şi categorială a acestor raporturi rămâne ocolită şi neînțeleasă atunci când ne ghidăm după criterii pur exterioare în descrierea „recurgerii" la secret, afirmând – cum face, de exemplu, Pierre-Arnaud Lambert – că trebuie făcută o distincție semnificativă între „clandestinitate" şi „secret" pentru înțelegerea diferitelor organizații secrete, căci „clandestinitatea" ar fi o recurgere la secret determinată de condiții pur exterioare, conjuncturale şi trecătoare, până ce, în alte situații, secretul intră de la început ca un element structurant şi permanentizat în configurarea societăților respective. Istoria partidelor comuniste ajunse la putere arată însă chiar faptul că, deşi ele nu au fost de la început concepute ca fiind nişte „organizații secrete", totuşi, contactul lor – în ilegalitate (determinat deci de condiții exterioare, să zicem trecătoare) – cu forța tendințelor categoriale ale secretului, le-a marcat pentru întreaga istorie ulterioară a puterii lor. Credem că analizele noastre ulterioare vor demonstra în mod satisfăcător acest lucru. *Vezi*: Pierre-Arnaud Lambert – *La Charbonnerie Française 1821-1823*, Lyon, 1995, pp. 14-20.

[4] Tematica „fostelor secrete" şi a semnificației sale asupra „trecutului" şi asupra „rupturii în timp" vor fi analizate într-un capitol următor.

trecutul lor „ne-trecut", rămâne neatinsă şi nestinsă experienţa contactului lor viu şi acumulat cu forţa, fascinaţia şi eficienţa categoriale ale secretului. Trecută, dar neatinsă, această experienţă rămâne de aceea remodelabilă. Iar datorită eficienţei şi fascinaţiei sale, ea rămâne şi devine şi ceva, ce se află în mod *privilegiat* la îndemână şi ce – pe deasupra – dispune, ca atare, şi de o atracţie deosebită. Ieşind din ilegalitate în legalitate şi organizându-se aici, partidele comuniste *nu* continuă, ci recheamă şi *resuscitează* experienţa acumulată prin contactul lor trecut cu categoria secretului, atât sub forma unei *competenţe,* cât şi sub cea a unei *înclinaţii* înspre utilizarea ei. Aceasta a caracterizat şi a însoţit *toate* partidele comuniste, pe *tot* parcursul dominaţiei lor şi în *toate* ţările în care ele au fost la putere.

Partidele comuniste trec apoi peste experienţa acestei întâlniri şi mutaţii cu tendinţele categoriale ale secretului, având – de la început – la baza lor o anumită *ideologie*. Ea – cea marxist-leninistă – este, în esenţa ei, una *totalitară,* care vizează eliminarea contradicţiilor economico-sociale prin controlul conştient asupra *tuturor* sferelor vieţii sociale. Iar aceasta presupune crearea unui singur partid-stat, care controlează şi deţine toate mijloacele de dispunere şi de dominaţie asupra unei societăţi concepute ca fiind un *întreg indivizibil.* În ideologia lor, această sarcină a partidelor comuniste este înfăţişată sub forma unei *destinări istorice*, aşezate pe umerii unei elite „conştiente" şi organizate (partidul comunist) reprezentând – între timp – o clasă socială a cărei forţă rezidă chiar şi numai în conştiinţa acestui „destin", cât şi în dibăcia şi hotărârea utilizării unei game greu limitabile de mijloace pentru realizarea lui.[5]

[5] Să nu uităm însă, că, în multe cazuri, însuşi modul de a ajunge la putere al partidelor comuniste – fraude electorale etc. – era de aşa natură încât, pe de o parte solicita imediat secretizarea lui, iar, pe de altă parte, crea de la început o criză de legitimare pe care ele trebuiau s-o domine prin ţinerea în cel mai strict secret a celor „întâmplate". De la început deci – strict vorbind – legalitatea acestei puteri este grav atinsă de secreta lor lipsă de legitimare.

Mai trebuie avut în vedere şi faptul că, fie şi în legalitate, aceste partide au reformulat pretenţia – cel puţin statutară – a secretului şedinţelor de partid. El consta în cerinţa nedivulgării celor dezbătute şi hotărâte în cadrul şedinţelor, pe de o parte celor care se aflau în ierarhii inferioare executive, cât şi, pe de altă parte, nemembrilor de partid.

În atingerea acestor scopuri, partidele comuniste se angajează în restructurarea radicală a vieții economice, politico-administrative și culturale a societăților pe care le-au dominat. În acest proces ele au utilizat categoria secretului și procedeele secretizării într-un mod atât de eficient și variat încât el nu poate fi înțeles doar din simplul „machiavellism" al politicului și al puterii. Căci, de la polițiile secrete și de la procesele politice concepute și dirijate în și prin secret până la sistemul delațiunii generalizate; și de la sistemul hipertrofiat al secretelor de stat de toate rangurile până la mecanismele extinse și complicate necesare menținerii în funcțiune a acestor secrete, partidele comuniste au dovedit o pricepere, o competență și o înclinație cu totul ieșită din comun în și spre utilizarea secretului.

Întâlnirea secretului, în trecutul ilegalist al partidelor comuniste, cu ideologia lor totalitară și cu doctrina lor politică dictatorială, le-au oferit tendințelor vectoriale ale categoriei secretului – pe parcursul „construcției" societăților socialiste – șansa cu totul particulară, de a deveni una dintre categoriile *centrale* ale acestor societăți. În această calitate, secretul va participa și în structurarea ansamblului social global.

Angajarea secretului în structurarea unei globalități sociale induce însă, în același timp, și o *fixație tipică* în structurarea categorială a secretului însuși. Astfel, în ciuda varietății utilitare surprinzătoare a secretului în societățile socialiste, există totuși o tendință *sistemică* a acestor societăți, pentru ca, în ele, *forma tipică* și dominantă a secretului să devină *secretul de stat*. Această tendință se explică nu atât prin preponderența proprietății de stat în aceste orânduiri, ci mai degrabă prin preponderența *rolului* pe care statul îl are ca sursă de *drept subiectiv absolut* în organizarea și controlul vieții sociale.[6] De

---

[6] Indiferent de locul și importanța – majoră – pe care secretul de stat și secretul politic îl ocupă sistematic și în alte tipuri sociale, și în special în cele ale democrațiilor occidentale, el nu a devenit, și nici nu putea deveni în ele, forma *tipică* a secretului. Cu privire la acest aspect, *vezi*: M. Coüetoux, F. Di Ruza etc. – *La justice face aux fonctions sociales du secret*, op. cit., p. 7 și Alain Dewerpe – *Spionul și secretul politic*, în „Cotidianul", Supliment cultural, 4 nov., 1996 comparat cu *Codul Penal al Republicii Socialiste România. Comentat și adnotat. Partea specială*, București, 1975, Vol. I, p. 11.

aceea, vom putea depista această tendință a secretului de stat, de a deveni forma tipică și dominantă a secretului în socialism doar analizând *legislația* în domeniu.

Această analiză nu este însă deloc ușor de întreprins. Deși aceste motive vor fi manifestate pe parcurs, două dintre ele trebuie amintite de la început. Este vorba în primul rând de caracterul vădit *general și opac* al acestei legislații, trăsături care fac foarte dificilă orientarea lucidă în ea.[7] De aceea *adevăratele* ei tendințe vor putea fi dezvăluite doar urmărind funcționarea ei în zonele mai aplicative ale *dreptului penal*. În această urmărire însă – și iată a doua dificultate caracteristică – abia ne putem sprijini pe un material bibliografic satisfăcător.

Două dintre actele legislative speciale, dar cuprinzătoare ale României socialiste sintetizează în mod simptomatic spiritul legislativ al acestei societăți în materie de secrete. Este vorba de Decretul nr. 430 din 6 mai 1969, publicat în *Buletinul Oficial* nr. 57 din 15 mai 1969, și faimoasa *Lege* nr. 23 din 1971. În ambele acte normative sunt stipulate două categorii distincte de secrete: *secrete de stat* și *secrete de serviciu*. Acum, va trebui să vedem: **a)** care este *raportul* dintre aceste două categorii de secrete și **b)** să aflăm cum anume *s-a ajuns* la acest raport, pentru ca, în final, **c)** să urmărim *direcția* în care el evoluează ulterior. Pentru ușurarea analizei vom începe cu cel de al doilea aspect, pe care-l vom studia urmărind edițiile *succesive* ale *Codului Penal* românesc.

Codul Penal, republicat în *Buletinul Oficial* nr. 48 din 27 februarie 1948, conține un articol (cu nr. 506) care se referă la ceea ce el numește „delictele de divulgare a secretelor licite industriale și de comerț". În viziunea acestui text, secretele industriale (de fabricație etc.) și de comerț (de afaceri etc.) sunt privite în mod nemijlocit ca fiind *secretele de serviciu* ale fabricanților și ale participanților în afaceri. În anul 1953 însă, în urma *Decretului* nr. 202, publicat în *Buletinul Oficial* nr. 15 din 14 mai 1953, acest articol, tot cu nr. 506, suferă însă o modificare cu totul semnificativă și caracteristică. Secretele industriale și de comerț sunt *asimilate în mod univoc,*

---

[7] *Vezi* și M. Coüetoux etc., op. cit., p. 7.

secretelor de stat.[8] De aceea, în prelungirea firească a acestui spirit legislativ, tot în 1953, articolul nr. 2 al *Decretului* nr. 506, publicat în *Buletinul Oficial* nr. 53 din 14 decembrie, trimite judecarea cauzelor privitoare la infracţiunile din articolul despre care vorbim aici – ca de altfel a tuturor cauzelor de natură politică – în competenţa *instanţelor militare*, instanţe în fond şi ele secrete.

Prin modificările aduse în anul 1953, secretele nu se mai definesc deci prin *domeniile şi serviciile* cărora le aparţin (industrial, comercial etc.), ci ca fiind *secrete de stat de grad inferior*. Acelaşi spirit este nu numai menţinut, dar şi adâncit în modificările ulterioare ale *Codului Penal*. În ediţia lui din 1968, *Codul Penal* utilizează de exemplu unul şi acelaşi articol (cu nr. 150) pentru definirea termenilor de „secrete de stat" şi de „înscris oficial". Dar ce înseamnă înscris oficial şi ce caută el în acelaşi articol cu secretele de stat? „Înscris oficial" înseamnă – precizează articolul – *orice* înscris „emanând" de la o organizaţie „obştească" sau care *aparţine* unei asemenea organizaţii. Ce înseamnă însă termenul „obştesc"? Prin el se înţelege – ne spune articolul cu nr. 145 – practic *tot* ce interesează atât organizaţiile *de stat*, cât şi *orice*

---

[8] Pentru ilustrarea asimilării secretului de serviciu *secretului de stat*, reproducem aici o parte din textul art. 506 în versiunea lui republicat în anul 1948: „Art. 506 – Comite delictul de divulgare a secretului industrial sau comercial şi se pedepseşte cu închisoare corecţională de la 6 luni la 2 ani şi amendă de la 4000 la 10.000 lei acela care:

1) Divulgă un secret licit de comerţ sau de fabricaţie al unei *întreprinderi în care funcţionează sau a funcţionat*, ori pe care, *în virtutea funcţiunii sale*, le-a aflat sau se foloseşte de acest secret în întreprinderea sa proprie sau a altuia, în scopul de a-şi procura sieşi sau altuia vreun folos material sau de a cauza vreo pagubă *întreprinderii al cărei secret* l-a divulgat sau folosit." (s.n.)

2) *Acelaşi* articol este reformulat în 1953 prin *Decretul* nr. 202 în mod *univoc* în felul următor: „Art. 506 – Deţinerea în afara îndatoririlor *de serviciu* a unor documente ce constituie *secrete de stat*, precum şi divulgarea unor secrete de stat de către cei cărora le-au fost încredinţate sau cei care le cunosc datorită *atribuţiilor de serviciu*, se pedepseşte cu muncă silnică de la 6 la 15 ani." (s.n.)

Faptul că aici este vorba de acelaşi articol, căruia nu i s-a schimbat – încă – *nici* numărul şi *nici topografia în construcţia Codului Penal, arată că, din punctul de vedere* al conţinutului, articolul se referă la *aceleaşi* „date", pe care însă versiunea din 1948 le consideră ca fiind secrete „ale întreprinderilor etc.", adică de serviciu, iar cel din 1953, ca fiind *secrete de stat.*

organizaţie care desfăşoară o activitate utilă din punct de vedere social şi care funcţionează potrivit legii.

Atât prin încadrare, cât şi prin precizările semantice, în ediţia din 1968 a *Codului Penal*, termenului de „secrete de stat" i se deschide deci un orizont al cărui specific este chiar vastitatea lui. În orizontul astfel deschis îşi continuă înaintarea ediţia din 1973 a aceluiaşi *Cod*. În articolul său cu nr. 251, el pedepseşte divulgarea de date şi informaţii, care *deşi nu constituie secrete de stat*, totuşi *nu sunt destinate publicităţii*, cu închisoare de la 6 luni la 5 ani, dacă fapta e de natură să aducă prejudicii intereselor *obşteşti*. În acelaşi spirit este redactat şi articolul nr. 298 care, sub terminologia „secretului economic" se referă pur şi simplu la date „nedestinate publicităţii".

Care este însă statutul acestor „date nedestinate publicităţii" în raport cu secretele de stat şi în raport cu secretele de serviciu? Direcţia în care trebuie interpretat acest raport este dată de însăşi denumirea tematicii articolului: „secret economic". Altfel spus: *toate* datele nedestinate *de la început* publicităţii, *devin în mod automat secrete* chiar dacă ele *nu* au fost calificate în mod expres *nici* secrete de stat şi *nici* secrete de serviciu.

Întrebarea care se pune acum este dacă secretul „datelor nedestinate publicităţii" poate fi asimilat „secretelor de serviciu" sau ele constituie de fapt o categorie relativ independentă de secrete?

Pentru a răspunde la această întrebare, vom recurge la volumele deja citate ale *Codului Penal al Republicii Socialiste România. Comentat şi adnotat. Partea Specială*, apărute, primul în 1975, iar al doilea în 1977. Comentând, în primul volum, art. 169 din *Codul Penal* (1973), cu privire la infracţiunile de divulgare sau de deţinere neautorizată a unor date şi informaţii, *altele* decât cele declarate şi clasificate secrete *de stat* – şi care sunt cele de serviciu, *cât şi* celelalte date nedestinate publicităţii – se face o precizare deosebit de importantă. Căci se arată că *subiectul pasiv* al acestei infracţiuni este, în mod direct şi principal, însuşi *statul român*, şi doar cu titlu *secundar*, organizaţia în a cărei posesie sau păstrare s-a aflat documentul *sau* înscrisul.[9] În acelaşi sens este interpretat şi comentat

---

[9] *Vezi*: p. 58.

şi art. 251 cu privire la *Infracţiuni de serviciu sau în legătură cu serviciul*. Se spune răspicat: „Cu divulgarea secretelor de stat este *asimilată*, aşa cum s-a arătat, şi divulgarea unor date şi informaţii care, deşi nu constituie secrete de stat, nu sunt destinate publicităţii." (s.n.)[10] Concordă perfect cu această interpretare textul şi spiritul articolului deja amintit, cu nr. 298, despre *Divulgarea secretului economic*. Comentatorul observă într-adevăr pertinent că „în cazul art. 298 nu este vorba propriu-zis de «anumite» activităţi economice, ci de *orice* (subl. autorului) activitate economică, divulgarea unor date sau informaţii, fiind posibilă *în toate* (s.n.) ramurile economiei naţionale (comerţ, industrie, finanţe etc.)."[11]

Răspunsul la întrebarea noastră anterioară, despre statutul „datelor şi informaţiilor nedestinate publicităţii" în sistemul secretelor de stat şi al celor de serviciu este următorul: Întrucât asimilarea secretelor de serviciu de către secretele de stat nu a dispărut niciodată şi întrucât asimilarea datelor şi informaţiilor nedestinate publicităţii de către secretele de serviciu nu a avut loc, *statutul de secret* al acestor „date" nu este altul decât cel al secretelor de stat *inferioare* secretelor de serviciu.

Iar prin apropierea terminologică introdusă între „secretul de stat" şi „înscrisul oficial", cât şi prin interpretarea acestuia din urmă ca legându-se de *toate* organizaţiile care funcţionează legal în societate, deci ca având un sens general şi exhaustiv, orizontul deschis de această legislaţie tendinţelor categoriale ale secretului – în forma sa tipic socialist-dominantă de secret de stat – se dovedeşte a fi de nelimitat. E limpede că în lipsa unei legislaţii ferme şi detaliate, care să precizeze datele şi informaţiile pe care toate organizaţiile *trebuie să le aducă la cunoştinţa publică*, legislaţia comunistă românească a deschis categoriei secretului calea unei proliferări inimaginabile în alte condiţii.[12]

---

[10] *Vezi*: idem, Vol. II, p. 82.

[11] *Vezi*: idem, p. 343.

[12] Desigur, nu trebuie să uităm în acelaşi timp şi de incapacitatea viscerală a jurisprudenţei în raport cu reglementarea secretului. Totuşi, în democraţiile occidentale aceasta se exprimă în cu totul altă direcţie şi în cu totul altă manieră. Aici – de exemplu, în Franţa – lucrurile stau chiar invers: reglementându-se datele şi

Am ales pentru analiză ediţiile succesive ale *Codului Penal* din mai multe motive. În primul rând, pentru că datorită caracterului aplicativ al legii penale, în el se pot vedea mai bine – deşi nu uşor – acele tendinţe reale ale legislaţiei, care sunt prezente – însă rămân aproape invizibile – în decretele şi legile speciale, dar extrem de generale în acest domeniu. În ciuda acestui fapt, ni se pare semnificativ că ediţia adnotată şi comentată a *Codului*, deşi aduce o bogată cazuistică şi bibliografie la toate *celelalte* articole, totuşi acestea *lipsesc* la toate articolele cu privire la secret. Trebuie subliniat că acest lucru înseamnă mult mai mult decât faptul că specialiştii în domeniu s-au ferit să-l analizeze, ci – împreună cu aceasta – ne trimite şi la o trăsătură esenţială a acestei legislaţii.[13] Este vorba despre faptul, că ea nu reglementează secretele potrivit *conţinuturilor lor*, ci doar cu privire la *asigurarea* apărării lor prin proceduri, interdicţii şi sancţiuni. Altfel spus: esenţa acestei legislaţii (publice) este că ea nu e altceva decât *forma interdicţională publică a secretului de stat* însuşi. Adică tocmai această formă interdicţională este aceea în şi prin care însuşi secretul de stat *se manifestă* şi *se difuzionează* în *sfera publică* socialistă. De aceea, ea excelează în primul rând prin vidul ei de conţinut ce-i conferă o generalitate şi o abstracţiune specifică. Dar chiar în vidul astfel instituit, împrejmuit şi asigurat de interdicţii care poartă *masca* reglementărilor legale publice, se deschide un spaţiu de nelimitat, atât pentru organisme, decizii şi instrucţiuni secrete, cât şi pentru reţelele necesare îndeplinirii lor asigurate. Adică: un spaţiu de nelimitat pentru tendinţele categoriale ale secretului analizate în capitolul anterior. Deci un spaţiu care scapă complet acelei sfere publice pe care de fapt îl vizează în mod preponderent.

Condiţiile şi fundamentele acestei posibilităţi se află în parte – cum am arătat – în esenţa categorială a secretului, adică în acea

---

informaţiile care trebuie în mod *obligatoriu* aduse la cunoştinţa publică, se induce în mod implicit şi posibilitatea secretizării *restului* de date şi informaţii. *Vezi*: M. Coüetoux etc., op. cit., pp. 33-45.

[13] Precauţiunea ştiinţei juridice autohtone, în raport cu tematica secretului, pare totuşi a fi simptomatică, căci de exemplu nici după decembrie '89, deşi chiar au fost adoptate mai multe reglementări destul de contradictorii în domeniu, ea nu se regăseşte în publicaţia de specialitate a Asociaţiei Juriştilor din România, *Dreptul*.

proprietate a lui prin care, în „domeniul" raportului său opozitiv cu sfera publică, pot fi purtate şi aşezate – de către propriile sale tendinţe structurale – acele interdicţii *interioare*, ce se nasc inevitabil în el şi care se dovedesc a fi dezlegabile de conţinutul lor interior. Cu această ivire publică însă, interdicţiile nu-şi schimbă natura şi funcţia lor de a fi elemente asiguratorii ale secretului chiar *în* spaţiul public, devenind astfel formele interdicţionale publice ale secretului însuşi.

Am ales apoi – în al doilea rând – ediţiile succesive ale *Codului Penal* comunist român fiindcă, în succesiunea ediţiilor, pot fi surprinse mai concentrat atât tendinţele şi direcţiile evolutive, cât şi punctele nodale ale articulării acestei legislaţii. Tendinţa este evoluţia proliferantă, net totalizatoare a secretului de stat ca formă tipică de secret în socialism; iar ca puncte cardinale şi nodale ale acestei dinamici pot fi fixaţi anii 1953, 1968, 1969, 1971, 1973 şi 1975-77. Ele arată în mod semnificativ rolul legislaţiei referitoare la secret în ocolirea unei destalinizări în România, încadrând perfect perioada 1953–1968, cât şi accentuarea tendinţelor neostaliniste, trecând prin punctele cardinale ale anilor 1969, 1971, 1973 şi 1975–77. Din acest motiv – în al treilea rând – ediţiile succesive ale *Codului Penal* românesc ne arată mai clar şi mai limpede, poate, decât legislaţia altor ţări, în care, cu intensitate variată, totuşi o destalinizare a avut loc, specificul legăturii dintre secret şi socialism.

Această evoluţie tinde să asigure statului socialist şi *monopolul asupra secretului* în societate, realizând astfel la modul cel mai extins atât opoziţia secretului cu sfera publică, cât şi dominaţia lui asupra acestei sfere. Această constatare de principiu trebuie însă înţeleasă în adevărata ei profunzime. Deschizând în societate un spaţiu aproape nelimitat pentru diversele gradaţii ale secretului de stat, statul socialist român punea de fapt la dispoziţia tuturor „organizaţiilor socialiste de stat şi obşteşti" însăşi *categoria* secretului.

Punând la dispoziţia organizaţiilor socialiste de stat şi obşteşti – pe care de altfel le ţinea sub permanenta presiune a *cifrelor de plan* – însăşi categoria secretului, statul socialist le oferă totodată şi cheia încălcării interdicţiilor prin generalizarea sistemului cifrelor raportate, a căror falsitate – chiar dacă aceasta a fost încurajată în mod tacit – constituia, de această dată, secretul acestor organizaţii. Legislaţia

comunistă cu privire la secretele de stat a avut cu siguranță ca efect și faptul că, în bună parte, faimoasele secrete nu au fost decât mormane concentrate, *centralizate* și bine păzite de cifre false, *a căror falsitate* însă constituia secretul – de această dată extrem de *dispersat* – al tuturor organizațiilor socialiste de stat și obștești în parte. Iar noile sarcini – mereu mărite – de plan, erau clădite pe această bază „științifică"...

Chiar secretul face, însă, ca în spatele datelor comunicate și raportate la „centru", sub forma gradelor secretului de stat, *să nici nu se afle datele adevărate*! Căci, în legislația publică, comunicarea de date false fusese considerată în mod expres ca fiind o infracțiune. Însă deformarea *ulterioară* a unui fapt ori adevăr deja *stabilit* lasă urme ori repere și pentru stabilirea falsificării lor. De aceea, falsificarea datelor – cu ajutorul secretului – trebuia să intre și să participe *de la început* în procedeul de *producere* a cifrelor, pentru a nu putea fi depistate acele cărări care conduc la cifrele adevărate și reale. Este deci foarte probabil că singurul „adevăr" pe care-l putem noi stabili *astăzi*, cu privire la aceste date și informații, este „fostul" lor caracter *secret*, cât și *falsitatea* lor, dar – probabil – nu vom putea reproduce *niciodată* datele reale sau adevărate *în locul* cărora circulau doar cele false și/sau secrete.

Cu cât este mai extinsă și conștientă recurgerea dispersată a organizațiilor socialiste de stat și obștești la secret, cu atât se extinde și acea sferă, a cărei adevărată realitate *nici nu se putea și nici nu se mai poate stabili*!!! Viitorul cercetător al istoriei economice, administrative etc. al acestei societăți se află în fața unui „obiect" extrem de ciudat și straniu, fiindcă „adevărurile" disciplinei sale rareori vor putea depăși de fapt nivelul *constatării falsității*. Este foarte important de știut, prin urmare, că aducerea – astăzi – în sfera publică a acestor date și informații, sub forma „fostelor secrete", nu înseamnă încă deloc și înțelegerea a ceea ce „a fost". „Fostele secrete" pot fi înțelese doar atunci, când și dacă, în înțelegerea lor, accentul este pus *nu* atât pe „fost", ci mai degrabă, pe *„secret"*. Altfel, exact „secretul" este și va fi acela care *nu* a „fost", ci rămâne *ne*trecut, adică *este prezent* în felul lui, specific și propriu, de a (dez)orienta comprehensiunea lui.

Utilizarea secretului la transgresarea reglementărilor publice nu este, desigur, un privilegiu al organizațiilor socialiste de stat și obștești, ci a intrat cu siguranță și în practica cotidiană a *statului socialist însuși*. Un exemplu eclatant și caracteristic pentru evoluția acestei societăți merită totuși amintit. În unele dintre documentele secrete pe care le vom analiza în acest capitol și la care am avut acces, se fac referiri la un *Decret* cu nr. 408 din decembrie 1985, și care – se pare – reglementa, din punctul de vedere al păstrării secretului, activitățile de protocol și de contact. Referirile prezintă acest decret ca pe un act de reglementare publică, pe baza căruia se dau instrucțiuni și se iau măsuri. Numai că amintitul decret *nu* figurează *nici* în *Buletinul Oficial al R.S.R.*, nici în *Colecția de legi și decrete* din anul 1985 și nu apare nici în *Repertoriul actelor normative în vigoare în anul 1986.* Altfel spus: decretul nu are nici o prezență publică! El figurează totuși în instrucțiuni sub forma – masca – unui act de acest gen. Deci, *în interiorul administrației, el apare ca fiind public, iar din sfera publică el lipsește, fiind secret!*

Dar exact aceasta este direcția evoluției raportului dintre secret și socialism în societatea românească a anilor '80. Adică, o dispersare și o încurcătură întrețesută, totală, pe care nimeni n-o mai stăpânește și nici n-o poate stăpâni, făcând inutile toate încercările coercitive disperate – cu totul inedite și neobișnuite în timp de pace – de a-i menține controlul. Spionomania, viziunile nebuloase și paroxistice ale comploturilor plănuite cu sârguința neobosită a întregului univers împotriva „țării" și a „poporului" nu sunt însă altceva decât modul firesc în care *secretizantul însuși* privește lumea. El, care instituie secrete, vede în orice opoziție, secrete posibile și amenințătoare, exprimând – apărându-se totodată, instinctiv – acea trăsătură categorială a secretului, de a fi – în fond – *autofag.*[14]

Întâlnirea secretului, a tendințelor structurii sale categoriale, cu socialismul conceput ca o societate aflată sub controlul amănunțit al unui partid-stat i-a oferit acestei categorii șansa unică – și, sperăm irepetabilă – de a deveni una dintre categoriile centrale ale unei societăți întregi. A cerceta și a studia, detaliat și sintetic, rolul și

[14] La chestiunea „complotului" vom reveni într-un capitol următor.

funcționarea acestor tendințe categoriale în acest sistem este de aceea una dintre sarcinile chiar şi viitoare – dar urgente şi fundamentale – nu numai ale istoriografiei, dar şi ale tuturor disciplinelor de cercetare şi de meditaţie socială. Or, este deja limpede că, în realizarea acestora, cercetările de filosofie aplicată cu privire la secret oferă nu doar un „fundament" teoretic, ci şi un orizont şi un ghidaj articulat în mod expres şi tematic.

Până nu demult, noi am trăit în acest sistem şi ca atare suntem în bună măsură modelaţi de el atât în viaţa noastră cotidiană, cât şi din punct de vedere mental. A înţelege însă, din perspectiva fizionomiei noastre *actuale*, locul şi rolul secretului în acest sistem, înseamnă a problematiza contururile acestei fizionomii, în primul rând din perspectiva *lipsei*. Căci secretul este în acelaşi timp şi ceva ce ne lipsea, adică ceva de care am fost privaţi, dar care – totuşi – ne influenţa atât destinele, cât şi orizonturile mentalităţii noastre problematizatoare.

Lipsa este totuşi ceva ce ni se prezintă nouă totdeauna sub forma unei *privaţiuni*. Privaţiunea este însă şi ceva – cum ne învaţă pe bună dreptate Aristotel – ce ni se arată, totuşi, ca un *aspect* (eidos): pornind pe urmele privaţiunii, noi putem să aflăm ceea ce ne lipseşte, iar ştiind, putem încerca eliminarea lipsei – dacă nu prin înlăturarea – măcar prin refacerea golului ei.

Interdicţia este o formă a privaţiunii. Mergând pe urmele ei, pregătiţi şi avertizaţi deja de cele aflate din analiza tendinţelor structurii categoriale ale secretului şi a locului său în globalitatea socialismului real, ni se deschid, poate, şansele de a afla şi ceea ce în fizionomia noastră actuală este *prezent* doar sub forma *lipsirii*.

Excurs: Fonduri secrete sau fonduri interzise?

Fondurile secrete de bibliotecă sunt constituite chiar din publicațiile care lipseau – și lipsesc poate și astăzi – din fizionomia noastră atitudinală, mentală, informațională și culturală. Ea a fost – și prin ele – privată de firescul evoluției și formării sale organice, găsindu-se astăzi expusă atât revenirilor furtunoase ale unui trecut ce – tot prin ele și cu ajutorul lor – *nu a trecut*, cât și a unei înstrăinări ciudate, manifestată prin stranietatea în care ni se înfățișează propriul nostru prezent și propriul nostru viitor.

În același timp, întrebarea din titlul acestui excurs fixează și una dintre cele mai puțin clarificate probleme ale istoriei și situației prezente a biblioteconomiei și a bibliotecilor, nu numai din România, dar probabil din întreg Centrul și Estul Europei. În importanța ei, întrebarea de mai sus depășește însă „cadrul" bibliotecilor și ridică o problemă centrală pentru întreaga desfășurare a *politicii culturale* din fostele țări socialiste. Căci fondurile secrete ce apăsau – și apasă poate și astăzi – bibliotecile noastre constituie nu numai produse ale acestei politici, dar și *documente* ale desfășurării ei. În același timp, ele exprimă și manifestă – în mod aplicat și articulat – și anumite caracteristici ale raportului tendințelor structurii categoriale ale secretului cu globalitatea societăților autointitulate socialiste, tendințe ce nu pot fi identificate până la ultima lor consecință, decât dacă analiza fenomenului este într-adevăr adâncită și condusă *până la* structura lui fină și intimă. Nemaivorbind despre faptul că pentru noi – cum și pentru majoritatea intelectualilor și cititorilor din biblioteci – fondurile secrete de bibliotecă au constituit una dintre modalitățile întâlnirii noastre *cotidiene* cu însuși fenomenul secretului.

Fondurile secrete de bibliotecă constituie deci documente ce indică structura fină a ideologiei și a politicii culturale, care se străduia să dirijeze întreaga noastră viață culturală, spirituală și științifică. Cum însă este aproape firesc în cazul studierii unei chestiuni legate de

fenomenul secretului, nici din fața examinării problemei fondurilor secrete de bibliotecă nu sunt îndepărtate încă deloc obstacolele și barierele. Dincolo de inerție, prudență și chiar ocultarea voită a documentelor, ne izbim și aici de dificultăți create de nelămuriri de natură conceptuală, profesională, deontologică etc. ce înconjoară încă această temă. În fond, nici istoriografia, nici politologia, nici sociologia, nici biblioteconomia și nici filosofia „Estului" nu s-au preocupat până acum de descrierea și definirea lor, și nici de analiza gravelor probleme pe care secretizarea publicațiilor le ridică atât pentru profesiile și instituțiile bibliotecărești, cât și pentru înțelegerea globalității acestor societăți.[15]

Vrând-nevrând, însă, din ceea ce astăzi se numește deja cu atâta ușurință „istoria" culturii și a bibliotecilor din România, face parte și „istoria" fondurilor secrete de publicații.

Însă, inutil vom căuta în dicționare și în enciclopedii – chiar și în cele de biblioteconomie – termenul de „fond secret"! În ele întâlnim doar termeni cu sensuri pe care le simțim numai învecinate, cum sunt: cenzură, fonduri închise, index librorum prohibitorum, publicații interzise etc. Totuși, termenul de „fond secret" este solid consacrat atât în mediile intelectuale, cât și în cercurile de bibliotecari.[16] Este însă destul de neclar la ce anume se referă acest termen, și din ce motive nici măcar biblioteconomia nu știe și nu vrea să știe de el.

Pentru a putea lămuri această problemă este necesar să aruncăm o privire „istorică"[17] asupra constituirii și evoluției acestor fonduri, având deja și posibilitatea de a le înțelege atât în contextul raporturilor lor categoriale, cât și în cele globale. De aceea, nu ne putem dispensa

---

[15] Faptul că, după părerea noastră, științele sociale nu au acces la esența categorială a secretului nu înseamnă însă deloc că ele ar fi scutite existențial de problematizarea lui, și nici faptul că cercetările de filosofie aplicată în domeniu nu ar putea beneficia de aportul unor asemenea investigații. Dimpotrivă, în cercetările noastre ne izbim, pas cu pas, de lipsa unor asemenea analize și informații, chiar dacă ele își vor putea desfășura de fapt adevărata lor semnificație doar într-o viziune filosofico-aplicativă.

[16] Și acest fapt arată atât amploarea confruntării „cotidiene" cu efectivitatea lor, cât și acela că nu este deloc vorba aici de o chesiune pur marginală.

[17] Vom expune adevărata semnificație și importanță metodologică a termenului „istoric" cu privire la secret atât într-o notă ulterioară, cât și în capitolul în care vom trata problematica „fostelor secrete".

de prezentarea succintă a acelor documente (incomplete) la care am avut acces.[18] Ele arată că pietrele de temelie ale fondurilor secrete sunt constituite din publicaţiile care au fost incluse într-o *listă interdicţională* încă din anul 1945. Această listă merită deci o atenţie deosebită. Ea a fost întocmită pe baza *Decretului* Regelui Mihai I, din 4 mai 1945. Atât decretul, cât şi lista de titluri de publicaţii au apărut în *Monitorul Oficial,* dar ea a fost difuzată şi sub forma unei broşuri separate. Lista a fost întocmită sub egida Ministerului Propagandei de către Comisia pentru aplicarea articolului 16 al Convenţiei de Armistiţiu. Titlul ei este: *Lista publicaţiilor scoase din circulaţie* şi conţine tipărituri al căror conţinut contravine principiilor bunelor relaţii între România şi Naţiunile Unite. Ea conţine, dintre publicaţiile apărute între 1 ianuarie 1917 şi 23 august 1944, pe acelea care răspândesc idei fasciste, naziste, legionare şi şovine. Ele puteau rămâne inventariate şi depozitate separat doar în bibliotecile cu drept de depozit legal. Consultarea lor a fost permisă doar pe baza aprobării nominale a conducătorilor acestor instituţii. Încălcarea dispoziţiilor atrăgea după sine amenzi şi chiar detenţia.

Se observă că această listă are un pronunţat caracter *public*: se bazează pe o convenţie internaţională publică; este întocmită de o instituţie publică; atât lista, cât şi motivele şi criteriile care au concurat la alcătuirea ei sunt publicate în organe oficiale şi conţin detaliat şi sancţiunile pe care eventuala încălcare a prevederilor ei ca act juridic eminamente public le atrage după sine. Ea se referă la *întregul* reţelei publice de producţie, de difuzare şi de organizare a conservării publicaţiilor. Este la fel de important pentru noi acum şi faptul că această listă are în vedere *totalitatea* comunităţii profesionale a bibliotecarilor şi nu doar un strat confidenţial al ei.

Ea este urmată, în anul 1946, de una cu trăsături identice. Singura deosebire este faptul că noua listă scoate deja din circulaţie, după aceleaşi criterii, nu numai publicaţii apărute în România, dar şi unele în limba italiană, germană, franceză şi maghiară.

[18] Aceste documente au fost publicate – ca *Anexe* – în volumul nostru, dedicat fondurilor secrete de bibliotecă. Idem, pp. 170-343.

O etapă importantă în formarea fondurilor propriu-zis secrete o constituie lista – deja cumulativă – apărută în 1948. Ea se intitulează fără echivoc *Lista publicațiilor interzise*. Acest volum de peste 500 de pagini conține pe de o parte titlurile listelor anterioare, iar pe de altă parte, include un număr considerabil de noi autori și titluri. Spiritul în care s-a întocmit această listă este însă total diferit de cele anterioare. Ea reprezintă în primul rând *extinderea* sferei de valabilitate a interdicției. Fiindcă, în timp ce în listele premergătoare, interdicția vizează circulația publică, instituțională a tipăriturilor („scoase din circulație"), în această listă publicațiile sunt privite ca o totalitate de exemplare individuale. Aceasta înseamnă că și deținerea particulară a unor exemplare cade sub incidența interdicției. În felul acesta, exemplarele identificate – pe baza delațiunilor sau a perchezițiilor, de exemplu – într-o bibliotecă particulară se puteau constitui în corpuri juridice probatorii. Din acest motiv, volumul fusese difuzat și public, la un preț de 200 lei. În strânsă legătură cu aceasta trebuie remarcat și faptul că criteriile pe baza cărora lista a fost întocmită devin puternic *relativizante*, ele vizând deja – sub unghiul de vedere al luptei de clasă – *întreaga* producție din deceniile anterioare și *nu numai* pe cele fasciste, șovine etc. „Se poate afirma fără teamă de exagerare – se scrie în prefața volumului – că o mare parte din *ceea ce s-a publicat* în țara noastră în ultimele trei decenii, precum și un anumit procent mai redus din ceea ce s-a publicat anterior era infectat de idei șovine, *reacționare*, rasiste etc." (s.n.)[19] Iar epurarea lor va continua – în condițiile ascuțirii luptei de clasă – până „când ele nu vor mai exista decât în câteva biblioteci oficiale documentare, unde istoricii viitorului vor avea prilejul să studieze epoca..."[20] Se pare deci că la acea oră era deja prefigurat întreg proiectul atât de *diluare* a criteriilor interzicerii publicațiilor, cât și cel al *instrumentalizării* bibliotecilor.

Dar această listă prohibitivă, deși aduce extinderea interdicției și relativizarea criteriilor ei, este încă un act public, deci nu reprezintă încă interdicții transfigurate în secret. Acest pas se va face în anul 1949. Atunci „apare" un nou volum considerabil, cu titlul: *Publicații*

[19] *Vezi*: idem, pp. 182-184.
[20] *Vezi*: idem, p. 185.

nedifuzabile şi cu subtitlul semnificativ de: *Liste de circulaţie internă*, iar introducerea ei se intitulează – tot semnificativ – *Instrucţiuni*. El conţine publicaţii care „direct sau *indirect*" (s.n.) sunt împotriva orânduirii socialiste, dar care „din *anumite* motive" nu au fost incluse în listele anterioare. Totuşi, difuzarea şi servirea în biblioteci a acestor publicaţii „nu este de dorit". Iar potrivit uneia dintre cele mai semnificative instrucţiuni, retragerea din circulaţie a acestor publicaţii trebuie efectuată *„cu tact şi discreţie"* (s.n.).[21]

Se poate deci constata că în 1949 interdicţia care atrage după sine scoaterea din circulaţie a publicaţiilor devine de „uz intern", iar însăşi operaţia retragerii publicaţiilor dobândeşte un caracter „discret" adică *confidenţial*. În mod firesc, acestor trăsături li se asociază caracterul rezumativ al expunerii de motive şi obscuritatea pronunţată a criteriilor pe baza cărora publicaţiile sunt de fapt incluse în lista interdictivă. (Ele fiind calificate, de exemplu „indirect ostile", „producătoare de confuzii" etc.) În mod cert ne aflăm deja în faţa unor *interdicţii concepute şi transmise pe căi confidenţiale*. Dar cum se poate garanta punerea în practică, adică realizarea şi efectuarea unor atari interdicţii? Este evident că aplicarea unor interdicţii confidenţiale presupune şi înfiinţarea *unei reţele administrative tot confidenţiale, cât şi asigurarea funcţionării ei discrete*. Ea presupune totodată că, *în cadrul comunităţii profesionale a bibliotecarilor, se distinge un grup constituit pe baza criteriilor de încredere şi de îndatorare, însărcinat în condiţii de garanţie cu aplicarea discretă a interdicţiilor confidenţiale, secrete!* Acest grup este deci – în diferite trepte – iniţiat şi antrenat în mecanismul aplicării acestor interdicţii.

Cu această listă din anul 1949, se deschide totodată un nou orizont, un nou spaţiu, în care se plasează atât interdicţiile, cât şi condiţiile administrative ale realizării lor. Aceasta este sfera *discretului*. Odată instituită, sfera discretului va evolua ulterior – cum vom vedea – în *două* direcţii distincte, dar complementare. Prima va fi cea a secretului propriu-zis. A doua direcţie însă va fi *menţinerea* temporară a unui spaţiu *sui generis* al discretului, spaţiu care va funcţiona sub forma unui *interregnum* între fondurile uzuale (publice)

[21] *Vezi*: idem, p. 189.

şi cele ale depozitelor secrete, purtând numele de *fonduri documentare*. De-a lungul anilor, fondurile documentare vor constitui un mediu destul de maleabil şi fluid, în care considerentele profesionale ale organizării şi muncii documentare se întrepătrund cu cele politico-ideologice, făcând din ele o veritabilă mască durabilă ce opacizează şi astăzi terminologia înţelegerii fondurilor secrete şi care, de aceea, va trebui străpunsă şi demontată la locul potrivit.

Nu ne-am întâlnit cu liste editate în perioada 1949–1955. Este posibil ca ele să nici nu existe, căci sfera largă de cuprindere a listei din 1949, cât şi finisarea structurilor administrative ale aplicării ei, asigurau suficiente „preocupări". Datorită acestor „eforturi", începând cu 1955, listele pot fi deja difuzate fără să cuprindă vreo prefaţă, motivare sau indicaţii. Mecanismul le cunoaşte deja perfect. Fiecare exemplar al acestor liste primeşte un număr de ordine individual. Cu ajutorul lui se poate stabili şi urmări traiectoria exemplarului în reţea şi se pot stabili cu uşurinţă şi eventualele indiscreţii din mecanism. În alcătuirea lor prevalează deja criterii legate de conjunctura internă şi internaţională a mişcării şi a puterii comuniste. Se pare că, pe calea interdicţiilor secrete, conducătorii comunişti îşi lichidează propriul lor trecut apropiat. În felul acesta ajung în fondurile secrete – în 1955 – scrierile şi cuvântările etc., publicate în 1946, 1950, 1952 ale unor lideri, care la data respectivă au funcţii superioare (!) în partid (Gheorghe Gheorghiu-Dej, Chivu Stoica etc.) Ele, desigur, nici nu puteau fi interzise în mod public, ci doar scoase din circulaţie în mod secret. Căci este vorba despre conducători care, vrând să-şi păstreze funcţiile şi după moartea lui Stalin, şi-au adaptat rapid concepţiile la noua conjunctură şi, din acest motiv, a fost necesară ştergerea discretă a urmelor şi a dovezilor propriului lor stalinism. Fondurile secrete s-au dovedit a fi într-adevăr o cale potrivită pentru acest scop.

Punerea fondurilor secrete – numite şi „speciale" – şi a întregii activităţi de bibliotecă, la dipoziţia oricărui moment conjunctural, merită însă o atenţie mai insistentă. În cazul lui Gh. Gheorghiu-Dej, lucrurile sunt clare: prin dirijarea în depozitele secrete a documentelor şi dovezilor poziţiilor luate anterior, dar *recent*, se încearcă *ştergerea urmelor* acestor luări de poziţii, adică ştergerea *memoriei recente*, cu scopul conjunctural de a se putea menţine în funcţiile deţinute. Însă,

Instrucțiunile nr. 198 din 22 februarie 1957 ale Ministerului Culturii, cu privire la scoaterea din fondurile bibliotecilor de stat a „tipăriturilor învechite" (adică *depășite* din punct de vedere politic și științific) și a celor „de prisos" (adică aflate în număr excedentar în depozitele lor), prevăd – în punctul nr. 10 – ca toate colecțiile *de ziare și periodice* să fie păstrate la fondul uzual, *doar* pentru ultimii *doi* ani de apariție.[22] Restul, adică mai vechi de doi ani, sunt orientate la fondul special, devenind consultabile doar cu justificări și aprobări inevitabile. Deci, ziarele și periodicele, ca purtătoare ale memoriei recente, sunt puse într-un raport ritmic-calculat și preventiv cu o conjunctură stabilită în calitatea ei de interval nespecificat și lipsit de conținut (trecerea a doi ani). Este *prevăzut* că, deci, ceea ce a apărut în ziare, de exemplu acum trei ani, este astăzi automat depășit politic și, prin urmare, este orientat la fondul secret, adică refuzat rememorării actuale a marelui public. Ar fi complet greșit să considerăm acest procedeu ca făcând parte din firescul evoluției concepțiilor și practicilor politico-ideologice, evoluție care, ce-i drept, depășește și ea anumite poziții și faze, dar care – chiar datorită firescului ei – păstrează totuși fazele lăsate în urmă, ca fiind *proprii* acestui proces. Însă orientarea acestor tipărituri în depozitele secrete nu înseamnă în fond nici negarea, nici redefinirea și nici dezlipirea de trecutul depășit, ci doar *ștergerea urmelor* acestui trecut *din memoria recentă publică*. Înseamnă deci transformarea „evoluției" ideologico-politice într-un proces alcătuit din succesiuni izolate (prin ștergerea urmelor) de momente conjuncturale unice și din intervale conjuncturale prestabilite. Este adevărat desigur, că aceste publicații puteau fi, totuși, consultate – cu aprobările de rigoare – de către „istoricii viitorului", dar nu este deloc evident fundamentul pe baza căruia acești istorici s-ar putea erija în rolul de a fi *unicii* depozitari ai memoriei (recente ori nu) și nici acela, pe baza căruia ei ar fi îndreptățiți de a avea acces la această memorie *în locul* și *în numele* marelui public al cetățenilor.[23]

---

[22] *Vezi*: idem, p. 266.

[23] *Instrucțiunile nr. 198* din 22 februarie 1957 au fost abrogate în 1960 prin *Instrucțiunile nr. 3406* din 13 octombrie. Data abrogării este desigur semnificativă: arată că, de fapt, conducerea partidului a trecut – și cu ajutorul acestor instrucțiuni – cu „bine" peste puternicele și periculoasele valuri conjuncturale care, în alte țări,

În anul 1957 este întocmită ultima listă pe care mai apare încă anul editării. Caietele ce-i urmează nu specifică nici măcar anul de apariție. Pe copertele lor se află trecut numai numărul curent în seria listelor anterioare, iar pe coperta din spate apare nelipsitul număr de ordine pentru identificarea individuală a exemplarului. Cert este că anul de apariție a publicațiilor dirijate în fondul secret nu depășește anii 1956-1957 nici în ultimul caiet (cu nr. 8). Ducând mai departe, în mod mecanic, periodicitatea anuală constatată până acum, se poate presupune că ultimul caiet a fost editat în jurul anilor 1962–1963.

Cu privire la epoca ce urmează acestor ani, dispunem de *și mai puține* documente relevante. Suntem deci în și mai mare măsură nevoiți să umplem golurile iminente, cu experiențe ordonate critic. Pentru a putea însă realiza acest lucru, sunt necesare câteva clarificări conceptuale. Pe parcursul acestor clarificări, ne putem baza deja cu încredere pe analizele noastre anterioare atât cu privire la tendințele categoriale ale secretului și la raportul dintre secret și socialism, cât și pe cele cu privire la sarcinile filosofiei aplicate.

Până acum am văzut că există cel puțin două domenii de care secretul, la început, doar se apropia, iar apoi le cuprindea, pentru ca, la sfârșit, să le utilizeze înfățișarea ca mască. Este vorba de fondul de *publicații interzise* și de *fondul documentar*. Am văzut că la origine și început fondul secret și-a așezat propria-i greutate pe fondul de publicații interzise, pentru ca apoi să se și dizolve în acesta, manifestându-se ca fiind o simplă prelungire a lui. În felul acesta se creează impresia aparentă că, în fond, secretizarea publicațiilor nu diferă cu nimic de interzicerea lor de către o putere publică ce folosește, în acest scop, mijloacele dreptului public. Apare deci ca fiind un proces ce se înrădăcinează nu într-o sferă secretă, ci în cea publică. Numai că actele tipic publice, inclusiv cele prohibitive, trebuie motivate public. În felul acesta, ele pot fi dezbătute și chiar modificate în principiu. Să ne gândim numai la acele discuții aprige *de*

începând cu 1953 și mai ales în 1956, au condus atât la mișcări radicale, cât și la schimbarea vârfurilor ierarhice ale partidelor. În ciuda abrogării elementelor de-a dreptul aberante ale *Instrucțiunilor nr. 198* din 1957, punerea colecțiilor bibliotecilor – prin sistemul fondurilor lor secrete – la dispoziția momentului conjunctural dintotdeauna nu a încetat niciodată, ci a continuat practic, până-n decembrie 1989.

presă, care se iscau de exemplu în secolul al XIX-lea, cu ocazia fiecărei ediții a vestitei *Index Librorum Prohibitorum*, publicată de Papalitatea romană.

Fondurile secretizate pe baza unor instrucțiuni secrete, și a căror aplicare are loc printr-un mecanism administrativ confidențial, sunt însă în *esența* lor diferite. Deocamdată este suficient să arătăm că, ***sub aspect istoric, faptul însuși al interdicției capătă o publicitate ce se reduce și se obscurizează treptat și că mecanismele de aplicare a ei suferă o modificare similară!***

Această problematică ne trimite spre o altă tendință de opacizare și de mascare legată de fondurile secrete: apropierea lor de *fondurile documentare*. În mod evident, publicațiile scoase din circulație, interzise sau secretizate, au – independent de valoarea lor culturală, științifică sau politică intrinsecă – și o valoare documentară.[24] Apoi, atât prin interzicere, cât și prin secretizare – întrucât amândouă implică distrugerea masivă a exemplarelor – asistăm la un proces artificial de producere a ***rarităților***. Un singur pas deci, și s-ar putea spune că, în esență, în depozitele secrete se desfășoară o impresionantă și neîntreruptă activitate de păstrare și de salvgardare a valorilor documentare.

Dacă avem în vedere adresa secretă a Ministerului Învățământului și al Culturii cu nr. 3406 din 13 octombrie 1960, constatăm că ea împarte fondurile bibliotecilor în trei categorii: *uzuale*, *documentare* și *speciale*.[25] În fondul *documentar* sunt incluse acele tipărituri care, deși nu corespund scopurilor educației socialiste a maselor și nici concepțiilor politico-ideologice conjuncturale, sunt totuși indispensabile informării științifice a specialiștilor. Aparțin apoi acestui fond publicațiile cu caracter de uz intern, cât și cele incluse în ***broșurile*** editate de acest minister în vederea retragerii publicațiilor din circulație. În ***„fondul special"*** au fost dirijate publicațiile „dușmănoase", fasciste, anticomuniste și militariste; acele publicații care proveneau din străinătate și au fost considerate de către cenzură

[24] Chiar circulația unei „non-valori" documentează în fond caracteristicile epocii și ale mediului ei.

[25] *Vezi*: *Fond secret. Fond „S"...*, idem, pp. 270-278.

ca aparţinând *ab ovo* acestei categorii, cât şi publicaţii ce sunt incluse pe listele editate special în acest scop de către minister. Este cert faptul că, potrivit acestei dispoziţii, atât fondul documentar, cât şi cel special fuseseră – din motive politice şi ideologice – *separate* de fondurile uzuale, şi că aceste fonduri au fost luate în evidenţă şi/sau depozitate în mod distinct şi în condiţii de securitate sporită.[26]

Nelămuririle conceptuale trădează însă şi aici o apropiere de structură între caracterul *discret* al fondurilor documentare şi cel *secret* al fondului special. De aceea, în art. 5 al acestei instrucţiuni, se acordă conducerii bibliotecilor o libertate considerabilă în clasificarea tipăriturilor într-una sau în cealaltă categorie de fonduri. Această „libertate" este impusă de nevoia organelor de decizie de a avea în biblioteci şi în bibliotecarii implicaţi *parteneri activi* în realizarea acestor sarcini extrem de complexe şi costisitoare presupunând, în principiu, punerea totalităţii bibliotecilor şi colecţiilor lor la dispoziţia momentului conjunctural actual (împreună desigur cu menţinerea orientărilor ideologico-politice mai generale). Cu cât îşi pierd – treptat – structurile interne ale bibliotecilor rolul lor activ-întreprinzător în supravegherea politică a fondurilor bibliotecăreşti, cu atât îşi pierd din importanţă fondurile documentare ca fonduri discrete. Dizolvarea acestor fonduri, prin *Instrucţiunile nr. 1003* din 15 august 1968 ale Comitetului de Stat pentru Cultură şi Artă, este însă departe de a înlătura nelămurirea conceptuală. Dimpotrivă, prin însăşi denumirea lor ca „documentare", ele se grefează pe una din tulpinile esenţiale ale activităţii oricărei biblioteci serioase. Desfiinţarea „fondurilor documentare" nu putea deci însemna în nici un caz şi desfiinţarea activităţilor de documentare din biblioteci, activitate care trebuia prin urmare să se redefinească în nişte condiţii obscurizate de chemări extrem de eterogene. Apoi, ordonând reclasificarea publicaţiilor din fostul fond documentar *ori* în fondurile uzuale, *ori* în cele de circulaţie specială, se realizează în parte şi un transfer semantic opacizant de la „documentar" la „special" – adică de la „discret" la „secret" – transfer favorizat şi de către statutul anterior al fondului documentar.[27]

---

[26] ibidem.

[27] idem, pp. 301-310.

Potrivit acestei circulare, fondurile de „circulație specială" cuprind acele tipărituri ce nu corespund politicii partidului comunist şi a guvernului; ce blamează țara şi poporul român; publicații ce provin din străinătate şi sunt orientate aici de către cenzură şi, în sfârşit, publicațiile cu conținut obscen. Trebuie remarcat că şi această dispoziție reformulează în mod expres acea sarcină, conținută şi în celelalte circulare, de a ține *evidența persoanelor* care consultă publicațiile din fondurile speciale. Este deci foarte limpede formulată exigența *permanentă*, ca aparatul bibliotecăresc de aplicare a dispozițiilor să urmărească nu numai persoanele, dar şi *temele* în care „specialiştii" sunt interesați la un moment dat. Această exigență este de altfel întărită şi de către circulara Comitetului pentru Cultură şi Educație Socialistă, din februarie 1981. Este clar că ea vizează *controlul preocupărilor* acelor cititori care au obținut aprobarea necesară consultării publicației solicitate din fondul special. Iar aceşti cititori sunt denumiți chiar de aceste circulare, ca fiind „specialişti", „cercetători" etc.[28]

Aceste nelămuriri conceptuale pot totuşi alimenta *impresia* că fondurile secrete constituie de fapt o protecție de tip documentar asupra publicațiilor. Că, în fond, acolo, publicațiile sunt păstrate potrivit exigențelor demne de rarități. Or, aceste impresii nu corespund în nici un fel realității. Este însă adevărat că, spre deosebire de fluctuațiile din anii '50 şi '60, rolul activ al aparatului intern bibliotecăresc în *inițierea* secretizării tipăriturilor *scade* în deceniile şapte şi opt. Întreg cortegiul de inițiativă, decizie şi de control se concentrează în mâinile organismelor centrale. Astfel, o adresă a Comitetului Județean Cluj al Consiliului Culturii şi Educației Socialiste din anul 1988 conținea, ca temei al întocmirii unei liste de secretizare, *şapte* adrese anterioare ce cuprind perioada august 1971 şi mai 1988.[29] *Nici una* însă din aceste adrese nu a intrat prin corespondența secretă a biliotecii. Acest fapt arată că ele nu au fost aduse nici la cunoştința conducerii bibliotecii şi nici la cea a aparatului care a operat efectiv retragerea publicațiilor, ele fiind în fond ținute ca

[28] idem, pp. 317-322.
[29] idem, p. 337.

secrete, la un nivel *superior*. Tot de aici reiese însă şi acea tendinţă a acestor decenii de a *reduce* transparenţa *în interiorul* sistemului naţional de secretizare a publicaţiilor, în paralel cu concentrarea „transparenţei" şi a controlului, la vârf. Pare totuşi specifică anilor '70–'80 orientarea ca, împreună cu transformarea aparatului intern al bibliotecilor în simplu executant docil şi în supraveghetori obedienţi, să i se acorde sarcini mai extinse şi mai variate în privinţa *observării* cititorilor care consultă publicaţiile fondului secret. Astfel se nasc acele „note informative şi de convorbiri", întocmite – ca sarcini de serviciu, la solicitarea „forurilor" – de către personalul confident însărcinat, despre vizita şi activitatea în bibliotecă a unor cercetători, în special din străinătate, care totuşi au reuşit să obţină aprobările necesare consultării materialelor documentare ale bibliotecii.[30]

Trebuie subliniat că în general fondurile secrete de bibliotecă se constituie printr-o cu totul altă orientare profesională decât cea solicitată de grija detaliată şi cuprinzătoare în vederea conservării, prelucrării şi mai ales a *valorificării* documentare a colecţiilor.

Există, desigur, numeroşi factori care, de altfel, *limitează* şi determină accesul la colecţiile fondurilor unor biblioteci. Este altul accesul într-o bibliotecă municipală publică, decât cel într-o bibliotecă universitară, destinată în primul rând studenţilor, cadrelor didactice universitare şi cercetătorilor. Accesul în biblioteca unui institut de cercetare este şi el diferit de cel de la biblioteca unei întreprinderi. *Tipul de bibliotecă* circumscrie, deci, atât categoriile de cititori care au acces la fondurile ei, cât şi structura tematică şi culturală a colecţiilor ei. Tot aşa limitează accesul la colecţiile unei biblioteci şi valoarea istorico-culturală şi documentară a publicaţiilor ei. Cărţile rare şi unicatele sunt puse peste tot la dispoziţia cititorilor cu grijă şi precauţie, iar această precauţie este peste tot însoţită de regulă şi de o

[30] Cu privire la acest aspect *vezi*: excelentul studiu al lui Ionuţ Costea – *Fondurile secrete de bibliotecă şi contextul lor politico-cultural* în vol. *Fond secret...*, idem, pp. 94-141; cât şi „Dosar adrese pentru vizite", Fond Direcţiune BCU. În mod evident aceşti cercetători nu au avut nici un fel de acces la colecţiile depozitelor secrete şi de aceea sarcina urmăririi lor apare de fapt ca o excrescenţă – de altfel logică – a funcţiilor aparatului confident, care se bucura şi de încredere, şi de instruire în acest sens.

atenție sporită față de conservarea și utilizarea lor. Preocuparea față de conservarea valorilor documentare cere apoi, adesea, și depozitarea lor separată – de exemplu în condiții de iluminare și de climatizare speciale – și limitarea accesului la ele prin punerea lor în primul rând, și poate chiar *doar*, la dispoziția specialiștilor. *Paralel* cu această limitare însă, munca de documentare presupune *punerea în valoare* a acestor colecții prin cercetarea și studiul lor istorico-cultural aprofundat; prin editarea cataloagelor lor; prin editarea facsimilelor și a edițiilor critice, și, nu în ultimul rând, prin „afișarea" lor în cadrul unor expoziții publice. Totuși, este caracteristic cercetării și valorificării documentare faptul că ea aduce la lumină documentul însuși, împreună cu destinul și orizontul său istorico-cultural propriu. De aceea, „punerea la dispoziția cercetătorilor și specialiștilor" a unor valori documentare nu înseamnă încă deloc, în mod automat, și valorificarea lor documentară propriu-zisă, și aceasta este cu atât mai adevărat, cu cât operația „punerii la dispoziție" este mai discretă, ori secretă.

Este evident că, în pofida nelămuririlor conceptuale, datorate apropierii semantice artificiale dintre fondurile documentare și cele secrete, publicațiile inserate în fondurile secrete de bibliotecă nu pot fi, *ab ovo* – deci, indiferent dacă ele au sau nu o valoare documentară în sensul explicat mai înainte – supuse unei asemenea valorificări. Iar introducerea criteriilor de conjunctură politică, în *organizarea discretă* a fondurilor propriu-zis documentare, cât și trierea politico-conjuncturală a specialiștilor care au acces la ele ating însuși rostul științific-cultural, dar și profesional-documentar al acestor colecții.

Am văzut că unul dintre elementele principale ale constituirii fondurilor secrete a reprezentat dispariția din sfera publică a interdicțiilor cu privire la publicații. Desigur, prin aceasta interdicțiile de fapt nu au dispărut, ci au trecut printr-o modificare a cărei natură a fost deja evidențiată. Precizăm totuși că, în general, prin interdicție se înțelege o normă cu caracter prohibitiv, acceptată de către indivizii unui grup ca regulator al comportamentului lor, incluzând conștiința faptului că încălcarea ei atrage după sine și aplicarea unor sancțiuni. Interdicțiile retrase din sfera publică în cea secretă, precum și cele ce apar în sfera publică ca fiind de fapt formele interdicționale ale

secretului însuşi, se îmbogăţesc în mod automat cu cea privitoare *la divulgarea lor.* Dar să nu uităm că secretul – în cazul de faţă interdicţia secretă asupra publicaţiilor – vizează în primul rând creionarea unei anumite fizionomii a sferei *publice* a *lecturii*. Interdicţiile secrete – chiar cele cu privire la divulgarea caracterului lor secret – nu-şi pierd prin urmare contactul cu sfera publică. Un atare rol a îndeplinit, cum am văzut, legislaţia ce viza reglementarea manipulării secretului de stat.

De aceea, nici politica culturală generală nu poate fi înţeleasă fără lămurirea fondurilor secrete din biblioteci, dar nici invers, fondurile secrete din biblioteci nu pot fi înţelese fără a lua în considerare întreaga reţea şi întregul agregat al unei *practici politice secrete generalizate*.

Observarea listelor de secretizare ne permit şi câteva remarci cu privire la concepţia şi tehnica alcătuirii lor. În acest context trebuie avut în vedere în primul rând faptul că interzicerea şi secretizarea tipăriturilor realizează, în domeniul publicaţiilor *apărute deja*, efecte comparabile cu cel *al cenzurii* în domeniul celor aflate în curs de apariţie, mai precis în procesul cenzurării *manuscriselor* ce sunt oferite spre a fi publicate. Secretizarea publicaţiilor este, astfel, în primul rând o aplicaţie în planul *trecutului* a criteriilor cenzoriale *actuale*. Aceasta imprimă listelor de interdicţii secrete un caracter *retrospectiv*. Acestei trăsături i se asociază, în mod firesc, caracterul lor *repetitiv*. Repetitivitatea îndeplineşte mai multe funcţii. Reluarea interdicţiilor, la diferite intervale de timp, garantează creşterea probabilităţii aplicării lor complete şi a identificării cât mai multor exemplare din anticariate şi din bibliotecile particulare intrate pe parcurs în posesia bibliotecilor prin confiscare sau donaţii. Apoi, reluarea unor interdicţii, emise într-un interval de timp anterior, şi includerea lor într-o listă actuală contribuie şi la *învăluirea* şi *asigurarea* scopurilor principale, adică a ţintei conjuncturale adevărate, asupra căreia se concentrează, în fond, lista prezentă.[31] Căci

---

[31] Problematica cenzurii în general, a cenzurii comuniste în special şi a celei din România în particular, a devenit în ultima vreme subiectul unor dezbateri destul de ample. *Vezi*: Adrian Marino – *Cenzura în România. Schiţă istorică* în *Sfera Politicii.*

în felul acesta se realizează şi manipularea „operatorilor" de rang inferior care pun în aplicaţie interdicţia secretă, vidându-le – într-o oarecare măsură – conştiinţa cu privire la propria lor activitate.

În concluzie, se poate spune că sistemul fondurilor secrete de bibliotecă face parte din ansamblul politicii şi în special al *politicii culturale* comuniste. Ca atare, principiul lor este fundamental *diferit* de orice practică anterioară sau contemporană de îngrădire a accesului la publicaţii. Această practică a realizat o instrumentalizare politică, culturală şi profesională a bibliotecilor, care, în extindere şi în amănunţime, nu poate fi asemănată cu nici o altă practică „apropiată", căci chiar fascismul şi naţional-socialismul au conceput epurarea bibliotecilor prin arderea *publică* a cărţilor. Chiar şi Inchiziţia a supravegheat circulaţia cărţilor interzise, pe baza listelor *publice* de interdicţii.

Aceasta explică şi de ce în dicţionare nu întâlnim termenul de „fond secret de bibliotecă", nici chiar în cele de biblioteconomie.

Nr. 49-54/1997; Lidia Vianu – *Censorship in Romania*, Central University Press, Budapest, 1998; şi Oskar Stanislav Czarnik – *Le controle de la communication litteraire en Pologne durant la periode 1945-1956*; şi Jirina Smejkalova – *Censoring Canons: Selling, Silencing, and Reading Czech Books* în *Livres*, Editions Bibliotheques; *Lecture durant la Guerre Froide*, Colloque et Table Ronde, Paris, 11-12 juin 1998. (Manuscrise). Ceea ce mi se pare că scapă în primul rând acestor discuţii este observarea naturii *secrete* a acestei cenzuri. Cenzura comunistă nu se caracterizează doar prin specificul ideologic şi politic al valorilor în funcţie de care se aplică criteriile ei; şi nici numai prin brutalitatea şi aroganţa ei, ci în primul rând prin faptul că la baza şi în spatele acestora se află un mecanism deopotrivă *discret* şi *secret*. Cenzura textelor *manuscrise*, oferite *publicării*, efectuată *înaintea* publicării lor, pe baza unor criterii ce constituie de fapt secretele Oficiului, denaturează atât caracterul public pe care orice autor-persoană îl dobândeşte prin gestul oferirii spre *publicare* a vreunui text, cât şi personalitatea individului care efectuează actul cenzurii. De aceea, trăsătura aparent discretă a cenzurii vreunui manuscris este de fapt fundamentată pe natura secretă a procedeului cenzurii comuniste. Iar în ceea ce priveşte cenzura textelor şi a publicaţiilor tipărite şi difuzată deja, am văzut că ea se realizează prin sistemul fondurilor secrete de bibliotecă, adică prin sistemul interdicţiilor secrete ale publicaţiilor. Nemaivorbind despre faptul că – în România, de exemplu – către sfârşitul anilor '70, instituţia cenzurii a fost „desfiinţată" în mod oficial şi public declarat, ceea ce nu însemna însă în realitate altceva, decât că ea s-a transformat în fond într-o practică şi într-o instituţie propriu-zis secretă în totalitatea ei.

Apusul nu s-a confruntat cu această problemă, iar Estului i-a fost interzisă. Cu atât este însă mai important ca astăzi, când avem deja deschisă şi posibilitatea de a ridica problema fondurilor secrete de bibliotecă, s-o facem cu seriozitatea şi cu consecvenţa cerute de importanţa istorică a unui subiect inedit. Analizele noastre de până acum au dovedit însă – credem – cu prisosinţă şi faptul că nici tematica acestor fonduri nu poate fi problematizată la profunzimile solicitate de complexitatea lor, decât dacă dispunem de un termen categorial-articulat al secretului, care este într-adevăr în măsură ca, pe de o parte, să *ghideze* aceste analize şi, pe de altă parte, să rămână suficient de deschis şi pentru revelarea, identificarea şi incorporarea acelor *elemente noi*, care se ivesc pe parcurs şi care se dovedesc apoi a fi relevante şi din punctul de vedere al perspectivelor şi al direcţiilor tendinţelor vectoriale categoriale.

Astfel, în urma analizelor noastre suntem deja în măsură să determinăm sensul termenului de „fonduri secrete de bibliotecă". Ele sunt de fapt ***fondurile bibliotecăreşti constituite în urma interdicţiilor secrete ale publicaţiilor!***

Această exprimare trebuie şi poate fi analizată însă mai în profunzime. Fiindcă, în realitate, ea aduce şi fixează în discuţie un element cu totul ***nou*** faţă de orizontul analizelor noastre anterioare despre conceptul comunist pur juridic al secretului. Cum am văzut, chiar şi pe treapta şi în ipostaza sa cea mai *cuprinzătoare*, conceptul legislativ tipic socialist al secretelor de stat nu se referea până acum decât la „orice date şi informaţii *nedestinate* publicităţii". Or, în cazul fondurilor secrete de bibliotecă, „obiectele" ce cad sub incidenţa interdicţiilor secrete sunt chiar publicaţiile, adică obiecte ce au fost *de la început* concepute şi realizate ca fiind destinate în mod expres sferei publice, adică *publicităţii*. Cum este posibil aşa ceva?

„Publicaţiile", desigur, nu pot fi în nici un caz secrete. Prin urmare, numai *interdicţia secretă* este şi poate fi aceea care cuprinde şi transbordă publicaţiile în sfera secretului. Deci tematizarea fondurilor secrete de bibliotecă ne trimite iarăşi înapoi în zona reglementărilor juridice publice ale secretelor şi ne obligă să o problematizăm dintr-un unghi de vedere pe care aceste reglementări, până acum, îl ţineau închis chiar şi privirilor analitice celor mai

pătrunzătoare. Fără îndoială, această calitate a tematicii fondurilor secrete de bibliotecă îi conferă un caracter şi un rol privilegiat, atât în chestiunea raportului dintre secret şi socialism, cât şi în cea a articulării termenului categorial al secretului. Căci ea ne prezintă şi ne înfăţişează chiar unul dintre orizonturile categoriale *ultime* ale raportului dintre secret şi sfera publică, şi prin urmare şi ale secretului însuşi.[32]

* * *

Revenind acum la examinarea raportului şi a legăturii dintre secret şi socialism, trebuie să conchidem că: obiecte produse şi destinate în mod expres publicităţii nu pot fi asimilate şi incorporate *în mod asigurat* de către interdicţii secrete, decât atunci şi acolo, unde şi când, aceste interdicţii ajung să reprezinte limitele *abstracţionale* ale secretului însuşi.

Trebuie, deci, să reluăm şi să aprofundăm analiza spiritului reglementărilor legislative ale secretului acolo unde le-am întrerupt, considerându-l ca fiind ultima treaptă de expansiune şi de asimilare a formei tipice a secretului în socialism, adică a secretului de stat. Am văzut că acolo i s-a asimilat secretului de stat – la un grad inferior – „*orice* dată sau informaţie nedestinată publicităţii". Am stabilit – la acel nivel al analizei – că aceasta înseamnă de fapt că *toate* datele ce nu sunt *iniţial* destinate publicităţii sunt considerate de această legislaţie ca fiind secrete de stat (de rang inferior). Problematica fondurilor secrete de bibliotecă ne arată, însă, că aceasta nu este interpretarea deplină şi efectivă a temenului de „orice". „Orice" nu înseamnă deci, pentru această legislaţie şi pentru această practică, neapărat şi numai, „*toate*" – cum s-ar fi putut crede până acum – ci propriu-zis „orice", adică: *la nevoie,* ea înseamnă „oricare", „oricând", „oricum", deci oricare considerent strategic şi orice aspect şi moment conjunctural.

[32] Dincolo de aportul cognitiv al cercetărilor, acesta este motivul principal pentru care i-am consacrat un spaţiu atât de substanţial, şi tot din aceste motive vom menţine şi în continuare contactul – prin referiri şi trimiteri – cu analiza tematicii fondurilor secrete.

Este important să observăm că aici nu este vorba de utilizarea plurisemantică a termenului „orice", ci sensul său *propriu-zis,* dat de legislație și de practică, este cel descris aici (adică „oricare", „oricând", „oricum"), care prin extinderea abstracțiunii sale, nu numai că incorporează, dar îl și întemeiează pe celălalt. Este la fel de important să vedem și faptul că termenul „orice" își primește acest sens fundamental, nu *din afara* spiritului legislativ comunist, și nu din surse eterogene, ci el izvorăște chiar din specificul acestei legislații. Căci, transformând legislația secretelor în *formele* interdicționale publice *goale* ale secretului de stat *însuși*, socialismul pune de fapt întreaga viață publică a societății la dispoziția virtual-discreționară a categoriei secretului. În socialism, deci, într-adevăr, orice poate fi interzis în secret; orice – chiar și faptele cele mai publice în constituția esenței lor pot fi atrase în sfera categorială a secretului.

Trebuie observat apoi că, deși noi am pornit în studiul secretului, concepându-l de fapt ca existențial, analiza noastră ne-a condus totuși la un termen categorial al secretului care s-a structurat ca *formă*. Însă, nu analiza a înstrăinat secretul – transformându-l, pe neobservate, într-o formă goală – ci chiar modul în care existențialul secretului „funcționează" în socialism este acela care-l golește de conținutul său existențial.

Documentele de care ne folosim în investigațiile noastre – luate în sine – prezintă *astăzi* fondurile secrete sub forma „fostelor secrete". Pentru înțelegerea lor adevărată este de aceea necesară și o orientare metodologică *avertizată* în prealabil.

Căci, *ce* ne-ar arăta și *ce* ne-ar spune despre el însuși fondul secret dacă el s-ar prezenta, singur, în fața unor întrebări neavertizate? În primul rând ne-ar striga că el, ca atare, *nici nu a existat*!!! Ceea ce a existat în „realitate" – ne-ar spune el în continuare – este un fond al *publicațiilor interzise*, a căror circulație a fost, ce-i drept, blocată, dar însăși existența acestor fonduri în bibliotecă stă ca mărturie și dovadă pentru grija cu care ele au fost conservate – în pofida caracterului lor interzis – ca *documente* pentru cercetarea istorică viitoare. Și apoi – ar continua el deja mult mai înfipt în adăpost – interzicerea publicațiilor este, pe de o parte un act public ori public fundamentat și, pe de altă parte, ea este o practică multimilenară, deja obișnuită, care nu trebuie

să ne mai mire astăzi în mod deosebit. De aceea – ar grăi el mai departe – expresia „fond secret" nu este decât rezultatul arhicunoscutei imprecizii a limbajului cotidian, fiindcă ea nici nu se regăseşte în dicţionarele „ştiinţei biblioteconomice".

Iar dacă, după acest răspuns, am adresa acum – aşa cum ne invită răspunsul însuşi – întrebarea, tot neavertizată, *textelor* reglementărilor *publice* legislative ale secretului, atunci ele ne-ar răspunde că s-ar fi putut întâmpla să fi existat sau să mai existe fonduri secrete de bibliotecă, dar ele izvorăsc din *natura intimă* a profesiei şi *serviciului* de organizare bibliologică a colecţiilor. În calitatea lor de secrete inocente de serviciu, noi le oferim doar o protecţie publică exterioară, fără să fim însă într-o *conexiune* tipică, cuprinzătoare ori *sistemică* cu ele.

Acestea sunt principalele aparenţe şi măşti pe care *le poartă* şi *ni le prezintă* şi astăzi fondurile secrete de bibliotecă atunci când ele ni se arată în hainele „fostelor secrete". De aceea, străpungerea acestor aparenţe şi măşti constituie ea însăşi – şi nu este posibilă fără – o lucrare de *emancipare*. Acest demers conduce însă şi la concluzia că „fostele secrete" *nu trec singure,* ci dimpotrivă, caracterul lor secret rămâne netrecut tocmai atunci când se petrece trecerea lor în trecut. Punându-se şi rămânând la adăpostul „fostităţii", fostele secrete se înscriu de fapt – şi cu precădere – pe traiectoria *nimicirii* lor. De aceea prin „trecerea lor" nu se constituie în fond un *trecut* – care prin urmare într-adevăr *a fost* – ci mai degrabă se deschide o crăpătură către nimic şi către nimicire, prin care Nimicul dobândeşte o cale în plus de a pătrunde şi de a întreţese destinul nostru istoric. Fiindcă nimicirea „fostităţii" secretului şi a „fostelor" secrete înseamnă totodată şi constituirea unei zone la care *niciodată* nu vom mai avea acces. Deci Nimicul intră în *temporalitatea* destinului nostru istoric şi în acest chip al lui *Niciodată.* De aceea înţelegerea teoretică a specificului ontologic şi metodologic al „fostelor secrete" face parte din acest demers de emancipare. Ea trebuie dusă de aceea mai departe – şi până la capăt – în direcţia demontării aparenţelor, a măştilor şi a nelămuririlor conceptuale.

Există, se pare, o tentaţie naturală a cercetării, de a face abstracţie de caracterul „fost secret" al „documentelor" ce-i sunt accesibile în

prezent. Ea este un real obstacol, ce trebuie în mod conştient şi metodic reprimat, pentru a înţelege, în fond, documentele ce se află *acum* în faţa noastră.

Tentaţia constă în a privi aceste documente exclusiv din punctul de vedere al conţinutului lor intrinsec. Se află, de exemplu, acum în faţa noastră o instrucţiune secretă din anul 1960. Noi suntem tentaţi să căutăm în ea doar conţinutul ei, adică de a cerceta doar *ceea ce instruieşte* ea în cutare şi cutare problemă. Aflând şi fixând acest conţinut, cercetătorul este tentat să-l pună la o parte şi să se orienteze spre alte documente, pentru a studia ce se schimbă şi ce rămâne constant în ele. Cel mai conştiincios, poate, observă şi notează şi faptul că acele instrucţiuni *atunci* erau *secrete*. *Acum* însă – studiindu-le – le-am aflat totuşi conţinutul. Şi atât!!!

Numai că, în felul acesta, noi *trecem pe lângă* o serie de întrebări şi probleme cu totul esenţiale pentru înţelegerea adevărată a ceea ce „a fost“, deşi documentul însuşi – prin mica ştampilă de pe vreunul din colţurile sale – ne spune că el „este“ secret de serviciu etc. Chiar secret fiind, totuşi, prin „conţinutul“ său, el prescrie şi reglementează – de exemplu – împărţirea *tuturor* fondurilor de bibliotecă. Am omite astfel întrebarea esenţială că, *totuşi*, *cum* este posibil ca un document *secret* să se refere în mod decisiv la *totalitatea* fondurilor unei biblioteci şi totodată la *toate* bibliotecile dintr-un sistem naţional, prescriind care are şi care nu dreptul de a deţine anumite fonduri etc. Cum reglează deci, un document secret, deopotrivă *fizionomia publică* şi cea *secretă* a unei instituţii întregi; ce structuri administrative cu totul speciale implică un atare mod de reglementare şi ce modificări induce el în articularea unor profesii întregi etc.?

Acum, când sperăm că totuşi – mai devreme sau mai târziu – se vor deschide cercetării fondurile arhivistice autohtone şi când sperăm că acestea vor trezi şi interesul meseriaşilor trecutului, aceste probleme şi dificultăţi metodologice ni se par atât importante, cât şi de nesurmontat fără o meditaţie prealabilă despre categoria secretului şi despre locul şi rolul lui în trecutul recent al societăţii noastre socialiste. Pentru că – trebuie să ştim – aceste arhive erau (sunt?) în bună parte secrete!

Acestea sunt de aceea valabile şi în privinţa trimiterii pe care fenomenul fondurilor secrete de bibliotecă o „face“ şi în direcţia pe care o putem numi aici „gestionarea şi mecanismul“ politicii culturale. Dar fenomenul fondurilor secrete de bibliotecă nu reprezintă doar o simplă trimitere „logic evidentă“ către înlănţuirile politice şi instituţionale ale acestei epoci, ci una *articulată* chiar în mod *categorial* şi *existenţial*. Fiindcă trimiterea articulează nu doar *instituţiile* care sunt implicate în acest proces, ci şi *natura secretă* a mecanismelor ce determină, însoţesc şi specifică funcţionarea lor.

A nu observa şi a face abstracţie de aceste aspecte ontologice şi metodologice esenţiale, specifice societăţilor comuniste, înseamnă a nu înţelege nici cazurile ce se vor ivi pentru cercetare în viitor şi – mai cuprinzător – a nu înţelege nici istoria acestor ani. Pentru înţelegerea acestei istorii nu va fi niciodată suficientă o simplă „extindere“ a ariei cercetărilor ca, de exemplu, extinderea cercetării – cu scopul de a dobândi noi informaţii şi date – de la fondurile secrete de bibliotecă, la funcţionarea Ministerului Educaţiei şi Învăţământului sau la cea a Consiliului Culturii şi Educaţiei Socialiste şi, mai departe, până la cea a Biroului Politic al C.C. al PCR. Căci această extindere trebuie de la *început* să aibă în vedere modul în care secretul însuşi participă la funcţionarea acestor instituţii şi organisme, definind totodată şi un aspect esenţial din natura şi caracterul lor. Trebuie deci să se aibă în vedere, de la *început*, acel orizont şi acele articulaţii esenţiale, pe care fenomenul secretului ni le indică prin locul şi rolul său particular în arhitectonica acestei societăţi.

Aceste trimiteri, chiar prin felul în care ele au fost dezgropate, înţelese şi configurate prin analiza categorială, sunt însă în acelaşi timp şi *re*trimiteri *la caz*. În fond, sub acest aspect, analizele noastre au pornit *de la* şi *spre* cazul fondurilor secrete de bibliotecă din Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga“ din Cluj. Acest caz a fost însă de la început *situat* tocmai în orizontul raporturilor dintre secret şi socialism, pentru ca, apoi, să se evidenţieze relevanţa lui reflexivă *şi pentru* articularea terminologică şi categorială a acestui raport. Deci, cazul a *re*articulat fenomenul, permiţându-i şi manifestarea unor aspecte, care – înainte şi altfel – rămâneau ascunse. La rândul lui însă, această manifestare – *nouă şi îmbogăţită* – a

fenomenului ne retrimite, iarăşi, la caz, oferindu-ne şi şansele unor noi posibilităţi de a-l identifica în unicitatea în care el este deja determinat chiar cu privire la relevanţa fiinţei sale articulate şi nu doar ca un simplu *specimen* al unei specii ce ar putea purta numele conceptual de „sistemul fondurilor secrete de bibliotecă".

Pe acest drum trebuie deci reluate şi fixate atât contextele specifice în care apar anumiţi termeni, cât şi conţinutul lor funcţional în documentele constitutive şi însoţitoare ale fondului secret. Astfel, termenul de „publicaţii interzise" apare de fapt în două contexte complet diferite. Primul este cel al documentelor din anii 1945–1948, unde el desemnează o interdicţie propriu-zis publică asupra publicaţiilor. *Re*apărând în actele *secrete* ale fondului secret, termenul nu mai poate fi însă înţeles şi interpretat, de aceea, decât dacă luăm în considerare şi caracterul, şi contextul secret al interdicţiei, deci dacă accentul gândirii interpretative se menţine *mai apăsat* pe „elementul" secret al interdicţiei, decât pe cel al „interdicţiei" înseşi. Apare apoi în mod sistematic în aceste documente termenul de „fond special". El trebuie privit cu circumspecţie, în primul rând nu pentru că el nu ar fi corect ori adevărat, ci fiindcă „adevărul" lui *este gol*. Altfel spus, din expresia „fond special" *lipseşte* tocmai ceea ce *specifică* fondul respectiv. Or, acest specific este chiar caracterul lui *secret*. Şi acesta este în fond şi motivul pentru care este încă imposibil să se facă o analiză – şi cu atât mai puţin o evaluare – temeinică a *conţinutului* fondului secret. Nici măcar numărul total al volumelor de publicaţii, cărţi şi periodice, care au fost orientate acolo pe parcursul acestor patruzeci de ani, nu se cunoaşte şi nici nu se mai poate cunoaşte precis, darămite structura lor tematică, lingvistică etc.[33]

Cu atât este însă mai important acum să ne dăm într-adevăr seama de faptul că fără lămurirea aspectelor teoretice şi metodologice ale

---

[33] Aceasta pare a fi, iarăşi, o caracteristică specială a fondurilor secrete de bibliotecă din România, fiindcă în alte ţări – de exemplu în Ungaria şi în Cehia – atât constituirea lor, pe vremea aceea, cât şi lichidarea lor, după '89, a fost însoţită de un anumit profesionalism şi de o anumită „seriozitate" şi responsabilitate administrativă, care a împiedicat astfel „desfăşurarea" completă a tendinţelor categoriale ale secretului. Şi din acest punct de vedere, deci, cazul „românesc" poartă un – trist – caracter de „privilegialitate".

confruntării noastre cu fenomenul lor şi, în general, cu fenomenul secretului însuşi, noi nu-i vom putea înţelege decât aspectele de suprafaţă şi că – şi aceasta este şi mai grav – prin urmare, nu vom putea înţelege nici istoria noastră recentă, adică nici procesele din şi prin care – în parte – se articulează şi problematicile cu care ne izbeşte actualitatea prezentului nostru, cu care trebuie, totuşi, să ne confruntăm în mod lucid şi responsabil.

Analiza problematicii raportului dintre secret şi socialism face parte din descrierea şi înţelegerea *întâlnirii* noastre cu fenomenul secretului. Este limpede că nici descrierea şi – mai ales – nici înţelegerea acestei întâlniri nu ar fi fost posibile fără rezultatele efortului elaborării – pe bazele unei relatări primordiale şi pe cele ale unei viziuni articulate asupra esenţei aplicării filosofiei – a unui termen categorial al secretului. Căci *acest termen* – şi nu un concept oarecare – a fost acela care de fapt ne-a orientat, ne-a ghidat şi ne-a împins înainte în descifrarea şi dezvăluirea hăţişurilor manifestării fenomenului lui. Tot el ne-a condus însă şi în analizele noastre excursive, în adâncirea cărora – tot cu ajutorul lui – ne-am înfăţişat, deja avertizaţi şi preveniţi, şi în confruntarea cu măştile, cu capcanele şi cu fundăturile prin şi în care fenomenul secretului se închide, se acoperă şi se ascunde, manifestându-se, chiar prin acestea, în felul său specific şi intrinsec.

„Fenomen", „manifestare", „ascundere", „acoperire", „închidere"... toţi aceştia sunt însă termeni aparţinând vocabularului fenomenologiei şi în special fenomenologiei existenţiale în versiunea ei elaborată de către Heidegger – în primul rând – în *Sein und Zeit*. Dar pot fi ei oare preluaţi şi utilizaţi în mod automat în descrierea şi în înţelegerea întâlnirii noastre cu fenomenul secretului sau nu cumva – de fapt – această „preluare" aplicativă reprezintă în fond o altă şi o nouă sfidare, pe care nu considerente exterioare, ci însuşi fenomenul secretului o adresează tematizării ei, adică ne-o adresează *nouă*?

Cu răspunsul la această întrebare trebuie să se ocupe următorul capitol al lucrării noastre, şi aceasta nu înseamnă în fond altceva decât o nouă *modificare a traseului* pe care secretul este tematizat mai departe.

CAPITOLUL IV

FENOMENOLOGIA EXISTENȚIALĂ A SECRETULUI – TENTATIVE DE DIALOG CU MARTIN HEIDEGGER

Prin fenomenologia existențială a secretului înțelegem – în primul rând și în întreaga ei amploare – fenomenologia ***existențialului*** secretului, adică a *secretizării.*[1]

Însă, dacă pornim în acest fel pe drumul tematizării secretului, atunci din capul locului ne izbește faptul că el este un atare fenomen care se manifestă în primul rând și cu precădere ca fiind ceva *închis*, ceva *acoperit* și ceva *ascuns*. Închiderea, acoperirea și ascunderea sunt într-atât caracteristice secretului, încât ceea ce *nu* se manifestă în acest fel nici nu poate fi numit de fapt „secret", adică nici nu poate fi considerat în fond „fenomenul secretului".

Or, gânditorul care a tematizat la modul cel mai explicit ceea ce – chiar în propria lui terminologie – se numește „închiderea" (Verschlossenheit), „acoperirea" (Verdecktheit) și „ascunderea" (Verborgenheit) este Martin Heidegger.[2]

Confruntându-ne cu destinul nostru istoric, ne-am întâlnit și ne-am izbit de problematica – și apoi de tematica – secretului. De aceea și „întâlnirea" noastră cu gândirea lui Heidegger – cu cea din

---

[1] Acest capitol constituie o variantă mai extinsă și mai elaborată a studiului nostru: *Elzártság, elfedettség és elrejtettség Heideggernél. A titok kapcsán a fenoménröl és a fenomenológiárol (Închiderea, acoperirea și ascunderea la Heidegger. Despre „fenomen" și „fenomenologie" din perspectiva secretului)* în volumul: K.I. – *Határ – Hallgatás – Titok*, Editura Komp-Press, Cluj, 1996, pp. 223-306.

[2] În nici un fel nu dorim să intervenim în discuția filologică și terminologică a traducerilor în limba română a textelor heideggeriene. Și asta în primul rând nu din motivul – de altfel real – că nu ne simțim chemați în această chestiune, ci din acela că îndeobște în dosul acestor discuții se pierde – sau piere – chiar ductul gândirii și al meditației. Notăm totuși că nu redăm de exemplu „vestitul" *Verborgenheit* prin artefactul „stare de ascundere", ci pur și simplu prin „ascunderea", din motivul că ea nu este o „stare", cum – iarăși de exemplu – nici Frei*heit* nu este „starea de a fi liber" ci însăși „libertatea" (tematizată).

Sein und Zeit în primul rând – se realizează *urmând* calea acestei tematizări. Adică în mod firesc şi organic şi nicicum ca un pretext de a stabili un acord cu cadenţa modelor. Mergând pe această cale, noi trebuie deci, oricum, să încercăm o atare întâlnire şi un atare contact, chiar dacă nu putem şti, dinainte, nici dacă ea va avea într-adevăr loc şi nici dacă ea va fi reuşită sau realmente plină de conţinut...

Va trebui deci să vedem pe de o parte felul în care se creionează – în contururile sale principale şi din punctul de vedere pe care ni-l asigură, ca sol fenomenal, tematizarea secretului – tot ceea ce Heidegger numeşte „acoperirea", „închiderea" şi „ascunderea". În acelaşi timp va trebui să examinăm, pe de altă parte, cum anume se articulează – pe acest parcurs – fenomenul însuşi al secretului?

„Fenomenul secretului": ce spune în fond această expresie, atunci când ştim că „fenomen" înseamnă *manifestare*, iar „secretul" înseamnă chiar *ascundere*, *închidere* şi *acoperire*? Ce fel de fenomen este acesta?

Se vede din capul locului că, prin tematica fenomenului secretului, noi ne situăm de la început tocmai în miezul problematicii fenomenologice – şi chiar a fenomenologiei – căci de la început se ridică aici întrebarea: totuşi, ce anume din *sensul* expresiei de „fenomen" face posibil ca el să fie aplicabil la ceva cum este secretul? Căci în fond: „Acoperirea este contra-conceptul (Gegenbegriff) fenomenului." scrie clar şi limpede Heidegger la capătul unui pasaj introductiv din *Sein und Zeit.*[3]

În prima ei apropiere, această propoziţie afirmă că, unde domneşte acoperirea, acolo nu se află „fenomene". Pătrunzând însă mai adânc în sensul propoziţiei, ea ne mai spune şi faptul că, pentru a putea într-adevăr *ajunge* la fenomene, noi trebuie să *străpungem* acoperirea lor, şi ca atare, acoperirea – chiar ca şi contra-concept – este totuşi acoperirea fenomenului, şi de aceea ea – deşi nu-i aparţine în nici un chip – totuşi îl „*atinge*".

Cum atinge însă acoperirea fenomenul? Iată o chestiune extrem de complicată, a cărei examinare mai amănunţită poate deschide însă căi atât spre zonele centrale ale fenomenologiei înseşi, cât şi către

---

[3] *Vezi*: Martin Heidegger – *Sein und Zeit*, op. cit., p. 36.

tematica secretului. Desigur, această investigație este îngreunată de faptul că marea majoritate a interpretărilor se rezumă și se împotmolesc la afirmația că, pentru Heidegger, termenul de „fenomen" desemnează „ceea ce se arată pe sine", ceea ce se află în lumină... și așa mai departe. În felul acesta se trece însă cu vederea acel avertisment pe care ni-l adresează același Heidegger și în același text. Anume că: „În mod esențial, în «spatele» fenomenelor fenomenologiei nu se află nimic altceva, însă, ceea ce trebuie să devină fenomen, poate, foarte bine, să fie ascuns. Și tocmai de aceea este nevoie de fenomenologie, pentru că fenomenele, de cele mai multe ori și cu precădere, *nu sunt date*. (s.n.)"[4]

Adică: cele ce de cele mai multe ori și cu precădere totuși *sunt date*, și de la care și de unde trebuie totuși *să pornească* fenomenologia, acelea *nu* sunt fenomenele însele, ci chiar *acoperirea* lor. Altfel spus: chiar contra-concepte fiind, fenomenul și acoperirea *se ating*, acoperirea fiind tocmai acoperirea a ceea ce trebuie să devină fenomen, adică chiar acoperirea fenomenului. Și cum am putea noi, de altfel, *ajunge* de la ascunderea fenomenelor la fenomenele „însele", dacă ele – într-un fel sau altul – nu s-ar atinge?

Trebuie de la început precizat faptul că termenul fenomenologic al „fenomenului" nu valorează mai nimic în afara efortului metodic-orientat al *constituirii* și al *developării* lui. Deci fără ca circumspecția și precauțiunea metodică să nu aibă în vedere, cel puțin ca pe o sarcină a străpungerii – pe lângă asigurarea ghidajului orientării ei – închiderea, acoperirea și ascunderea lor!

Or, aceasta nu înseamnă nici diluarea sensului expresiei de „fenomen" și nici dilatarea nedreptățită a celui de „acoperire", ci reprezintă un îndemn firesc către examinarea și problematizarea modului în care acești termeni funcționează *de facto* în munca fenomenologică efectivă. Și chiar fiindcă sensul conceptului de fenomen este aici unul *fenomenologic*, tocmai de aceea el ne și orientează dar se și „atinge" – în și cu – ascunderea și acoperirea, și doar într-o atare orientare metodic fortificată, controlată și îndeplinită,

---

[4] ibidem.

devine într-adevăr „fenomenul" contra-conceptul *viu* şi *real* al acoperirii.

Când Heidegger (în capitolul introductiv din *Sein und Zeit*) expune şi deschide sensul fenomenologic al conceptului de „fenomen", atunci el nu face vreo „clarificare conceptuală" obişnuită. Nu oferă nici vreo definiţie a lui, în sensul căreia el ar urma sau ar putea să fie utilizat mai departe. Dimpotrivă, ceea ce devine într-adevăr miza meditaţiei va fi *manifestarea* şi *arătarea* însăşi şi structura diferitelor sale modalităţi.

„*Fenomen* (s.H.)... – scrie Heidegger – înseamnă o modalitate *privilegiată* (s.n.) de întâlnire a ceva."[5] şi, mai încolo: „Conceptul fenomenologic al fenomenului, consideră (meint) pe cel ce se arată pe sine drept fiinţa fiinţării, sensul ei, modificările şi derivatele sale."[6] Ceea ce *ar trebui* deci să se arate, să se prezinte şi să se manifeste – în şi printr-o modalitate privilegiată de întâlnire cu el (ausgezichnete Begegnisart) – în fenomen este *fiinţa* fiinţării aşezate în centrul atenţiei fenomenologice. Desigur, tocmai din acest motiv, pe o latură pur negativă – şi stearpă – în lipsa unui concept într-adevăr „definitiv" elaborat al Fiinţei, conceptul fenomenologic al fenomenului – dar şi cel al fenomenologiei înseşi – rămâne condamnată la o infinită „preliminaritate"...

Însă, oricât să fie sau să fi fost rămasă această „preliminaritate" infinită, ea nu este totuşi deloc indefinită. Dimpotrivă, ea este asumată – metodologic – în întreaga amploare a apăsării ei.

În acest context trebuie acum gândite şi înţelese cuvintele prin care Heidegger ne explică ce anume înţelege prin conceptul de „fenomen". Pentru a-l explica, el ne retrimite la termenul originar – grecesc – al *phainomen*-ului. Expresia grecească originară *nu este* însă conceptul fenomenologic al fenomenului! În ea grecii au experimentat şi au exprimat totuşi ceva ce se dovedeşte a fi fundamental şi pentru sensul conceptului fenomenologic al fenomenului.

Şi cuvântul grecesc „phainomenon" are mai multe sensuri. El numeşte în primul rând ceea ce *se arată pe sine* (das Sichzeigende);

---

[5] idem, p. 30.
[6] idem, p. 35.

ceea ce este revelat (das Offenbare). În acelaşi timp el are şi un sens în care exprimă „aparentul" şi „aparenţa", adică ce se arată şi se prezintă pe sine ca fiind ceva ce *nu este* „în realitate". Or, pentru elaborarea şi înţelegerea conceptului fenomenologic al fenomenului, este foarte important să vedem şi să examinăm acum acea legătură *structurală* care există între aceste două sensuri ale expresiei. Evident, nu este vorba aici despre a „alege" unul sau altul dintre ele, ci despre sarcina de a fixa sensul ei *fundamental*, pentru ca apoi să fim într-adevăr în măsură să înţelegem şi sensurile ei derivate fără a trece însă cu vederea raportul şi legătura acestora cu cel primordial şi fundamental.

Pe această cale fixează Heidegger sensul fundamental al expresiei de „phainomenon" ca fiind acela care îl exprimă pe cel ce *„se arată prin sine pe Sine însuşi"* (das Sich-an-ihm-selbst-zeigende).[7] Acesta este şi sensul care de fapt îl fundamentează – prin prezenţa lui ascunsă – şi pe celălalt, adică pe cel de „aparent" şi de „aparenţă". Căci, ceva se poate manifesta – arăta – ca fiind ceva ce el *nu* este, doar atunci dacă în genere el *tinde* şi *pretinde* să se manifeste, deci dacă el tinde şi pretinde să devină „fenomen" *şi* în sensul lui fenomenologic. De aceea, în expresia „phainomenon = aparenţă" este deja *închis împreună* (schon... mitbeschlossen) şi sensul primordial şi fundamental al *phainomenului*.[8]

Prin urmare: pentru conceptul fenomenologic al fenomenului putem deja fixa şi păstra sensul primordial şi originar al expresiei greceşti al „phainomenului", deosebindu-l de „aparenţă" ca fiind o modificare *privativă* a fenomenului.[9]

Ce înseamnă însă această modificare şi în ce sens şi direcţie este ea privativă? În mod evident ea este o modificare a fenomenului însuşi, luat în sensul său fundamental, adică *o modificare a arătării de sine*, deci a manifestării. Fiind privativă, această modificare exprimă o anumită negativitate – adică un „nu" – deci ea vizează o modificare negativă a arătării de sine însăşi.[10] În mod condensat am putea spune

---

[7] idem, p. 28.
[8] idem, p. 29.
[9] ibidem.
[10] Problema specificului negativităţii privative va reveni mai târziu în text.

că: în ceea ce numim „aparență", ființa ființării se manifestă ca fiind ceva ce ea nu (este). Şi într-adevăr, acesta este *sensul fenomenologic* al „aparenței".

Sensul şi importanța fenomenologică a conceptului de „aparență" sunt de obicei trecute cu vederea. Călărind cu o stearpă neoboseală sensul pozitiv şi originar al conceptului fenomenologic al fenomenului, se uită cu desăvârşire faptul că el înseamnă în acelaşi timp şi întâlnirea *privilegiată* şi *excepțională* a ceva şi că – exact din acest motiv – în căile căutărilor noastre, în primul rând şi cu precădere, nu fenomenele sunt acelea care ne întâmpină. Se uită, apoi, că însăşi „căutarea" fenomenelor nu face deloc parte din modurile noastre obişnuite şi tradiționale de „a ne afla pe drum", ci – îndeobşte – ne mulțumim cu cele ce ni se ivesc pe aceste căi sub forma arhicunoscută a „obiectelor" etc., deci în nici un caz ca fenomene. Şi chiar dacă – pe aceste drumuri bătătorite – se iveşte vreo „problemă" sau dificultate, noi încercăm, în primul rând şi cu precădere, să o „rezolvăm" şi să o depăşim cu metodele şi cu tehnicile ce ne sunt deja familiare, în loc să-i cercetăm ființa la care ea ne-ar putea, totuşi, orienta.

Dacă totuşi în mod, repetăm, excepțional ne decidem să-l urmărim pe cel pe care l-am întâlnit, chiar în direcția ființei sale, atunci pentru aceasta noi nu avem nici un alt punct de pornire decât pe acela pe care el ni-l asigură în şi prin felul în care ni se arată în această „fază" şi care este în mod hotărât încă „*altceva*" decât „fenomenul" însuşi. Dar, cum am putea noi totuşi ajunge – pe căi oricât de întortocheate – de la „aparențe" la „fenomen", dacă ele nu ar putea fi conduse la el? Nu Heidegger însuşi spune oare că în expresia phainomenon = aparență se află deja închis împreună şi sensul său originar şi primordial, şi încă în felul în care acesta din urmă îl fundamentează de fapt pe celălalt? Or, „închis împreună" (mittbeschlossen) nu înseamnă pur şi simplu conținere sau cuprindere. Aparența deci nu „conține" sau „cuprinde" fenomenul, căci „închiderea împreună" semnifică chiar o contrarietate născută în tensiunile unui raport de privațiune. Ceea ce deosebeşte închiderea împreună de cuprindere şi de conținere este faptul că ceea ce este *închis*, *pretinde* şi *tinde* către eliberare, deschidere şi arătarea de sine.

Adică, pretinde şi tinde *să devină* fenomen şi chiar fenomenologia este cea chemată să-i ajute survenirea. Din acest motiv – şi în acest sens – spune Heidegger că ceea ce deosebeşte sensul fenomenologic al aparenţei, de conceptul fenomenologic al fenomenului, este de fapt un „*nu*“ privativ şi în acest sens devine acest „nu“ modificarea privativă a manifestării înseşi.

Însă, manifestarea ori arătarea de sine nu este un „proces“ care pe parcursul lui îndeobşte suferă modificări, şi atunci avem de a face cu aparenţe, dar care – în cazuri excepţionale – se realizează netulburat, şi atunci ni se oferă şi şansa de a ne întâlni cu „fenomenele însele“. Căci: *manifestarea depinde în egală măsură de modurile noastre de a exista şi de a întreba*!!! În aceste moduri se decide, în fond, că ceva se manifestă şi se poate arăta pe sine ori nu, dar şi *felul* în care el se manifestă. Altfel spus: în sens fenomenologic, fenomenele *nu* „*există*“, cum „există“ – potrivit acelei Seinsglaube (convingerea-credinţa spontană în existenţa reală a ceva) naturale, împotriva căreia lupta cu atâta înverşunare Husserl – „obiectele“ şi „lucrurile“, ci *se constituie*. Iar constituirea lor autentică nu poate avea loc decât în cadrul unei orientări *metodologice* şi decât cu condiţia ca această orientare să fie – la rândul ei – *ghidată*, dar nu şi epuizată, de deschiderea (Erschlossenheit) prealabilă a *sensului* originar şi fundamental al expresiei de „fenomen“.

Când vorbim despre sensul fenomenologic al aparenţei, considerând-o ca o modificare privativă a manifestării, noi avem în vedere, în primul rând, acea legătură structurală, pe care ea totuşi o menţine cu – şi chiar împotriva – conceptului fenomenologic al fenomenului.

Cu totul alta este însă situaţia în care ne aşază *termenul tehnic* de „fenomen“ (Erscheinung) prin sensul său de „apariţie“. Căci, spune Heidegger, *nici unul* dintre sensurile termenului grecesc de „phainomenon“ nu are nimic de a face cu ceea ce se numeşte de obicei „apariţie“ şi mai ales „pură apariţie“ (blosse Erscheinung).[11] În această utilizare, termenul se referă în fond la ceva ce, chiar prin această apariţie, *nu* se manifestă şi *nu* se prezintă de fapt.

[11] *Vezi*: M.H., idem, p. 29.

Astfel, „apariția“ (Erscheinung) ca apariția *a ceva* înseamnă chiar *ne*-manifestare, adică anunțarea a ceva – ce nu se manifestă și nu se prezintă – prin ceva ce „apare“. De aceea, acest „nu“ *negativ* al apariției trebuie la modul cel mai hotărât deosebit de acel „nu“ privativ care definește structura aparenței. Iar în ceea ce privește raportul conceptelor fenomenologice ale „apariției“ și ale „fenomenului“, Heidegger afirmă că prin conceptul de „apariție“ conceptul fenomenologic al fenomenului nu a fost de fapt în nici un fel circumscris, ci doar presupus, numai că această presupunere *„a rămas ascunsă* (s.n.).[12] Din acest motiv, fenomenele nu sunt *niciodată* „apariții“, însă orice apariție *indică și depinde* (angewiesen) totuși de fenomene.[13]

Din acestea rezultă în primul rând faptul că termenii de „fenomen“, „aparență“ și de „apariție“ pot fi de fapt deosebiți și circumscriși în funcție de particularitățile *manifestării* pe care o exprimă. Astfel: fenomenul este manifestarea de sine prin și pe Sine însuși; aparența este manifestarea privativă a fenomenului; și apariția este negativitatea manifestării fenomenului. Iar raportul pe care expresia de „fenomen“ îl ține atât cu manifestarea însăși, cât și cu sensul său fundamental și originar, nu suspendă, ci – dimpotrivă – întărește caracterul excepțional și privilegiat al întâlnirilor noastre cu fenomenele „însele“.

Întâlnirea fenomenelor nu este astfel nici întâmplătoare, dar nu dispune nici de o necesitate mecanică. Ea este de fapt una dintre posibilitățile esențiale de a fi ale *caracteristicilor existențiale* ale Dasein-ului! Și chiar de aceea este necesară și chiar de aceea avem noi nevoie de fenomenologie, pentru că fenomenele – cu precădere – ***nu sunt date***.

Fenomenele care nu sunt date sunt ascunse, acoperite și/sau închise, iar Heidegger tematizează în mod explicit formele în care acestea pot avea loc, deosebind trei modalități principale. Le vom prezenta cu precizarea că ele sunt importante mai ales pentru înțelegerea și dobândirea acelui bagaj și instrumentar conceptual cu

---

[12] ibidem.
[13] idem, p. 30.

ajutorul căruia ne vom putea prezenta apoi mai siguri şi mai înzestraţi şi „în faţa" întâlnirii noastre cu fenomenul secretului. Iar prin aceasta vom putea gândi – poate – mai articulat şi acoperirea şi ascunderea şi închiderea.

Astfel: fenomenele pot fi în primul rând acoperite în modul în care ele nu sunt în nici un fel descoperite. Nu avem nici o cunoştinţă despre existenţa lor. Fenomenele pot fi apoi acoperite şi în sensul îngropării lor. Ceea ce, odată, fusese descoperit şi dezvăluit, recade în groapa uitării şi acoperirii ei. Aceasta la rândul ei poate fi uitare completă, sau – cum se întâmplă cu precădere – în felul în care ceea ce odată a fost descoperit rămâne – chiar dacă doar ca aparenţă – încă vizibil. Aceasta este cea mai frecventă şi periculoasă modalitate a acoperirii fenomenelor, ea fiind numită de către Heidegger: distorsiune (Verstellung). Ea este periculoasă, căci, în ciuda lipsei organicităţii sale, ne „serveşte" totuşi atât structurile existenţiale, cât şi conceptele lor, întărind astfel ademenirea înclinaţiei utilizării lor într-o formă searbădă şi stearpă.

Indiferent de formele ei, acoperirea poate avea două modalităţi principale. Ea poate fi *necesară,* adică bazată pe modul de a fi al descoperitului şi al dezvăluitului, şi poate fi aleatoare, în sensul că oricare concept originarmente fenomenologic este expus şi posibilităţii denaturării sale (Entartung).[14]

Ce înseamnă însă toate acestea pentru cercetarea fenomenologică efectivă? Pentru a răspunde la această întrebare crucială pentru oricare încercare de filosofie aplicată care se apropie de fenomenologie, este necesar să recapitulăm şi să aprofundăm tot ceea ce am aflat deja din analizele noastre anterioare despre şi cu privire la „fenomen".

Primul aspect care trebuie de la început precizat este faptul că, deşi noi am ajuns la fixarea conceptului fenomenologic al fenomenului pe calea unei meditaţii „despre" manifestare, totuşi fenomenul şi manifestarea nu pot fi în nici un caz privite ca fiind identice. Căci fenomen înseamnă întâlnirea privilegiată a ceva, şi de aceea întâlnirea ei se constituie în eveniment. În al doilea rând: „în orice caz, o disciplină poate fi construită (ausbilden) numai din

[14] idem, p. 36.

întrebări determinate de către înseşi necesităţile obiectuale ale «lucrurilor însele» şi numai din moduri de tratare care co-răspund solicitărilor (geforderten) lor".[15]

Numai că expresia de „fenomenologie" înseamnă în primul rând o orientare metodologică, nevizând pe acel „ceva" obiectual ce este supus cercetărilor, exprimând doar pe acel *cum anume*, în care această cercetare este condusă şi actualizată. În sens fenomenologic, prin acest „cum anume" nu se înțelege însă un procedeu tehnic-predeterminat, ci se vizează mai degrabă o anumită modalitate a *tematizării*. Natura metodologică a expresiei de fenomenologie ne avertizează înainte de toate asupra faptului că, la întrebările ridicate în cadrul ei, nu putem afla răspunsurile decât prin tematizarea lor *expresă şi explicită*. Deci, tematizarea expresă este de fapt esența metodei fenomenologice şi aceasta este şi trăsătura care o deosebeşte de oricare alt tip de aprofundare realizat prin abstracţiuni succesive.

Pe baza acestora putem deja circumscrie mai apăsat şi tot ceea ce am aflat despre sensul fenomenologic al conceptului de fenomen. Fiindcă în mod inevitabil se ridică acum şi întrebarea: *ce anume* tematizăm noi în fond atunci când tratăm la modul general „despre" fenomene sau despre rolul fenomenologic al termenului de „fenomen"? Determină oare această expresie vreo „zonă" obiectuală sau vreo „regiune" a fiinţării şi/sau a fiinţei? Nicidecum! Ea ne vorbeşte „doar" despre un anumit mod – privilegiat şi excepţional – de a ne întâlni cu fiinţarea tematizată în direcţia fiinţei sale. Adică: *tematic* vorbind, conceptul de fenomen *nu se referă la nimic*. De aceea ar fi – şi este – cu totul inutil să se vorbească de exemplu despre „fenomenalitatea fenomenului".

Aceasta însă nu înseamnă nici faptul că, atunci, conceptul de fenomen ar fi o abstracţiune goală şi că – astfel – în principiu *orice* ar putea fi în mod automat conceput şi examinat ca „fenomen" şi că, prin urmare, tot ceea ce până acum fusese numit „obiect" urmează să fie pur şi simplu rebotezat „fenomen". Deoarece caracteristica cea mai intimă a sensului fenomenologic al fenomenului este aceea că el se structurează şi se stratifică – în funcţie de imanenţele manifestării sale

---

[15] idem, p. 27.

– în mod expres și tematic. Astfel, prima sarcină a cercetărilor fenomenologice efective este aceea de a strânge laolaltă și de a fixa împreună sensul fenomenologic privilegiat și excepțional al fenomenului, rămânând însă deschise și către receptarea și tratarea tuturor celorlalte modalități – derivate – ale manifestării. Căci în mod evident, pentru a putea întâlni *efectiv* ceva cum ar fi „aparențele" sau „aparițiile", nu ne este deloc suficientă vreo cunoștință generală despre „posibilitatea" lor, ci este necesar ca deja în experiența acestei întâlniri să întrezărim și ceva ce ne trimite *dincolo* de cele experimentate, semnalizând – și avertizându-ne – că stoparea analizei la nivelul actual al manifestării ar însemna de fapt pecetluirea dominației aparențelor. Or, chiar conceptul fenomenologic al fenomenului este acela care este chemat să orienteze și să conducă mai departe viziunea acestei întrezăriri.

Prin urmare, nici cercetările fenomenologice efective, și nici fenomenologia însăși, nu au la început de a face – și cu atât mai puțin „în primul rând și cu precădere" – cu „fenomenele însele". Numai că această trăsătură a fenomenologiei iese de fapt la iveală nu când ne scufundăm în cercetarea exegetică interminabilă a „textelor", ci atunci când o practicăm, adică o *aplicăm*. Și mai ales atunci când o aplicăm asupra unor atari fenomene – cum este și cel al secretului – a căror constituție interioară nu mai îngăduie ocolirea rolului pe care îl au pentru fenomenologie aparențele, acoperirile, ascunderile și închiderile.

De aceea un fenomen de genul secretului reprezintă pentru fenomenologie nu doar o sarcină și o încercare, dar și o șansă de limpezire. Pentru această limpezire meditația trebuie însă să se mențină în continuare în preajma tematicii clarificării sensului fenomenologic al conceptului de fenomen și a importanței sale pentru cercetarea fenomenologică efectivă. Căci în acest context se ridică din nou problema că fenomenele, în primul rând și cu precădere, nu sunt date, adică sunt acoperite, ascunse și închise.

Am văzut însă și faptul că acoperirile își „arată" adevărata lor importanță fenomenologică nu atât pe parcursul analizelor centrate pe conceptul de fenomen, cât mai degrabă atunci când acest concept este solicitat și interogat din perspectiva cercetărilor fenomenologice

efective. În acest al doilea context, acoperirile trimit de fapt la chestiunea caracterului problematic al manifestării, însă în aşa fel încât, între timp, fixează – pentru conceptul de fenomen – şi modalitatea fundamentală şi primordială a arătării de sine. Când însă problematizăm conceptul fenomenologic al fenomenului nu pur şi simplu pentru fixarea sensului său fundamental, ci mai ales din punctul de vedere al muncii fenomenologice efective, atunci se mai ridică imediat şi întrebarea: cum se poate ajunge – din şi prin multitudinea manifestărilor ce se află în faţa noastră – la lucrul însuşi, ce se arată pe sine însuşi prin sine însuşi? Adică: cum se poate *ajunge* la fenomene?

În mod evident, aceasta trebuie să însemne posibilitatea de a se putea orienta în multitudinea manifestărilor, trebuie să însemne străpungerea aparenţelor şi a acoperirilor dominante... etc. La rândul lui şi aici s-ar putea pune întrebarea, dacă nu cumva închiderile, ascunderile şi acoperirile – pe care le străpungem – aparţin şi ele de fenomen? Iar dacă aparţin, atunci în ce fel şi în ce măsură, căci am văzut că atât arătarea de sine, cât şi cercetarea fenomenologică care-i ajută survenirea este un „proces" stratificat, şi de aceea se poate foarte bine întâmpla ca ceea ce a fost astfel dezgropat să se dovedească – pe continuarea parcursului – a fi şi el doar o „aparenţă"?

Ce sens fenomenologic mai are însă acoperirea dacă noi punem problema lor într-o asemenea întrebare? Nu am văzut oare şi în legătură cu „aparenţele" că, în fond, nu le putem întâlni şi experimenta – fenomenologic vorbind – decât cu condiţia ca împreună cu ele să întâlnim deja şi ceva ce ne trimite dincolo de ele? Dar nu aceasta este oare situaţia fenomenologică şi în cazul tuturor modalităţilor de acoperire?

Chiar pentru naşterea şi constituirea a ceva cum ar fi „enigma", este necesar ca ascunderea, acoperirea şi închiderea să se prezinte cumva. Căci, despre ascunderea care nu se prezintă în nici un fel, nici nu putem avea nici un fel de cunoştinţă. Când însă sesizăm ascunderea, atunci prin aceasta noi – cel puţin printr-o întrebare axată pe existenţa ei – o şi deschidem deja, stabilind că „acolo este ceva" ce este problematic. Se poate numi oare aceasta deja „fenomen"? Nicidecum; este vorba doar despre faptul că prin aceasta se manifestă

şi/sau se anunţă ceva, la care *încă* trebuie găsită calea şi accesul propriu-zis fenomenologic. Şi chiar în acest sens indică şi depinde orice manifestare de fenomene, însă nu orice manifestare este în mod automat şi fenomen[16].

Acum însă – revenind, iarăşi, la perspectiva problematicii sensului fenomenologic al conceptului de fenomen – se ridică întrebarea dacă astfel „fenomenul" nu se transformă cumva într-un soi de „ideal" pe care l-am putea apropia doar într-un mod asimptotic, fără să-l putem realiza vreodată pe deplin în munca fenomenologică efectivă? Dar, se înţelege oare pe sine fenomenologia, atunci când formulează întrebarea în acest fel? Căci fenomenologia – ca şi cunoaşterea de altfel – este ea însăşi *un mod*, derivat, *de a fi al Dasein-ului*. Adică este ea însăşi *istorial*. Formulând întrebarea în felul în care ea este fixată mai sus, nu introducem noi – pe nesimţite – în fenomenologie ceva, ce-i este funciarmente străin? Adică ideea adevărului etern, complet şi ideal?

Situaţia este totuşi problematică, dar nu ştim încă cum trebuie să ne orientăm – să întrebăm – în ea pentru ca nici să nu ocolim, nici să nu pierdem problema. Dar atunci când noi gândim fenomenul ca fiind ceea ce se arată pe sine în şi prin sine însuşi, nu ne gândim oare – de fapt – *la adevăr*? Nu tematizăm noi oare acum, sub numele de „fenomen", de fapt adevărul? Iar când sub numele de „fenomen" am fost nevoiţi să problematizăm acoperirea, ascunderea şi închiderea, atunci nu am tematizat oare – de fapt – manifestarea? Manifestarea şi adevărul pot fi desigur legate în esenţă, dar nu putem totuşi evita întrebarea: cum este posibil ca tematizarea lor să se realizeze sub egida aceluiaşi termen al „fenomenului"? Ce altceva arată toate acestea dacă nu faptul că conceptul fenomenologic al fenomenului nu problematizează nimic într-un mod tematic predeterminat şi că, prin urmare, el nu epuizează ci doar orientează şi ghidează modalitatea fenomenologică a tematizării.

Reaşezând acum, iarăşi, centrul de greutate al analizelor pe terenul cercetării fenomenologice efective şi întrebându-ne de aici asupra diferitelor aspecte ale ascunderii şi acoperirii, vom constata că

---

[16] idem, p. 30.

ele vizează de fapt cercetarea diferitelor aspecte legate de caracterul *problematic* al manifestării. În acest sens, analiza fenomenologică a diferitelor modalități ale ascunderii se constituie într-o cercetare *secundară*, efectuată pe marginea celei principale, axată pe cea a manifestării. Aici chestiunea ascunderii, a acoperirii etc., se înfățișează doar ca fiind ceva ce trebuie străpuns, înlăturat ori evitat, pentru a putea fi adus la suprafață chiar ceea ce se ascunde, ceea ce se închide și ceea se acoperă. De aceea aici ascunderea etc. nici nu poate fi de fapt tematizată în mod explicit, căci nu există vreun unghi de vedere explicit căruia să i se poată asigura solul fenomenologic propriu-zis.

Fenomenologia asigură însă meditației despre acoperire, ascundere și închidere și o altă sursă și șansă, care este – de această dată – propriu-zisă.

Această șansă ni se întrezărește însă nu cu ocazia analizelor exegetice ale textelor, ci doar atunci când în calea căutărilor noastre suntem întâmpinați de *asemenea* fenomene care, chiar în *fenomenalitatea* – adică în *manifestarea* – *lor*, sunt caracterizate de ascundere, de închidere și de acoperire. Numai cu această ocazie ne dăm seama și realizăm și faptul că în fond noi utilizăm termenul de acoperire – ca și pe cel de manifestare – în două sensuri destul de diferite. Pe de o parte, noi tratăm acoperirea ca fiind ceva ce, chiar și în calitate de contra-concept, însoțește totuși – într-un fel destinal – manifestarea de sine a fenomenului, iar pe de altă parte – cu ocazia fenomenelor în cazul cărora acoperirea face parte din manifestarea lor – noi suntem nevoiți să utilizăm termenii „acoperirii", chiar în sensul manifestării. Evident, un asemenea fenomen este și fenomenul secretului. Căci secretul, cum am mai spus, chiar se manifestă ca fiind ceva ascuns, acoperit și închis, și orice înțelegere și interpretare, care nu ia în considerare acest „aspect", ratează în mod necesar comprehensiunea lui.

Din aceste motive, fenomenul secretului – și altele asemănătoare lui – se dovedește a fi unul privilegiat pentru studiul acoperirilor. De aceea, dacă noi alegem pentru studiul fenomenologic al acoperirii, al ascunderii și al închiderii chiar asemenea fenomene, atunci această decizie nu este deloc întâmplătoare sau arbitrară. Căci aici ne

confruntăm în mod simultan cu cele două sensuri ale termenilor lor. Căci pe de o parte, acoperirile trebuie străpunse şi trebuie dezvăluit ceea ce este de fapt fenomenul secretului, dar, prin aceasta – şi în acelaşi timp – acoperirile trebuie, pe de altă parte, şi fixate ca fiind ceva ce caracterizează secretul tocmai ca fenomen, adică chiar în arătarea sa de sine. Desigur, reprezintă o problemă – dar şi o şansă – serioasă faptul că instrumentele conceptuale ale străpungerii şi cele ale fixării acoperirilor sunt identice. Doar direcţiile şi centrele de greutate – adică tematicile – sunt altele, dar noi totuşi trebuie să operăm cu aceleaşi cuvinte şi concepte, însă, în sensuri diferite.

Dar, care sunt în fond aceste cuvinte şi instrumente conceptuale şi oare ne stau ele într-adevăr la dispoziţie în mod nemijlocit? Ce înţelegem noi în fond prin „acoperire", prin „ascundere" şi prin „închidere"?

Centrul meditaţiei heideggeriene din *Sein und Zeit* este Dasein-ul. De aceea nu-l numeşte „om", căci „omul" este un concept care se cere tot timpul a fi definit pe baza diferitelor sale aspecte şi note. Or, termenul *Dasein* exprimă din capul locului faptul că el numeşte o fiinţare care este în aşa fel încât, de fiecare dată, împreună cu prezenţa lui pentru sine însuşi, el constituie şi o lume ce devine astfel şi ea prezentă. Niciodată nu se întâmplă deci că Dasein-ul acţionează, cunoaşte, gândeşte şi opinează şi apoi – de undeva – „face rost" de o lume pentru a se situa în ea. De aceea – ca şi adevărul – şi ascunderea, acoperirea şi închiderea „există" doar în măsură şi doar atât cât există Dasein. „Dasein-ul îşi aduce cu sine de acasă prezenţa (bringt sein Da von Hause aus mit) şi, în lipsa ei, el nu numai că nu există în mod factic, dar în genere nici nu este o fiinţare de asemenea esenţă. *Dasein-ul este propria lui deschidere* (Erschlossenheit) (s.H.). "[17] Adică: deschiderea vizează atât lumea şi intra-mundaneitatea, cât şi Sinele Dasein-ului. Ea implică deci – în întregul ei – întreaga structură existenţială.

Deschiderea este o caracteristică de a fi ontic constituantă şi ontologic relevantă a Dasein-ului. Ea nu trebuie de aceea imaginată ca fiind ceva ce are loc doar într-un mod eventual şi în urma unor eforturi

---

[17] idem, p. 133.

ocazionale. De aceea se exprimă Heidegger atât de firesc, spunând că Dasein-ul își aduce cu sine prezența încă „de acasă", adică prezența lui nu este ceva ce se dobândește pe parcurs. Cât există Dasein, el există în așa fel încât prin și pentru el este deschisă și o lume; este deschisă și intra-mundaneitatea lui și el se deschide și Sieși însuși. Această deschidere este constituită și articulată prin înțelegere (comprehensiune), prin dispoziție și prin vorbire. Din capul locului Dasein-ul înțelege deja într-un fel sau altul Lumea „în care" se află, iar această înțelegere este de fiecare dată deja dispozițională, și ea este – tot de fiecare dată – interpretată într-un mod verbal articulat. De aceea deschiderea nu poate fi privită ca un fel de „lărgire" a orizonturilor. Dimpotrivă: orice lărgire a orizonturilor nu este posibilă decât în cadrul mundaneității în genere. Aceasta ne arată nu atât felul în care se prezintă lumea, ci ne spune mai degrabă că orice apariție factică a ei nu este posibilă decât pe baza și în cadrul unei intra-mundaneități (prealabile). Acesta este *a priori*-ul mundaneității în genere. Însă, *ceea ce* astfel s-a deschis și *în* ceea ce el s-a deschis poate fi apoi *urmărit*, iar această urmărire va fi – evident – deschiderea. „A deschide" nu înseamnă însă ceva de genul cunoașterii științifice sau ceva de genul obținerii a ceva – prin raționamente – din premise. Ci „a deschide" înseamnă a *urmări* chiar actele deschizătoare ale dispozițiilor, ale vorbirii și ale înțelegerii, adică de a urmări tot ceea ce în această deschidere a *rămas închis*. Iar ceea ce în ele rămâne – în primul rând și cu precădere – închis este chiar esența naturii lor deschizătoare, cât și autenticitatea a ceea ce ele deschid.

De exemplu: sunt cuprins de angoasă. Aceasta este o *dispoziție* care, din când în când și fără semnale anterioare, mă cuprinde. Angoasa mea se proiectează asupra întregii lumi, asupra tuturor ființărilor intra-mundane care mă înconjoară, cât și asupra întregului sinelui meu. Totul devine colorat de angoasă! Într-un fel *anumit*, angoasa îmi deschide deci atât lumea și intra-mundaneitatea, cât și Sinele meu. Într-un *anumit* fel ea mă confruntă deci cu faptul că eu exist și că există și lumea, cât și ființările sale intra-mundane. Desigur, pe toate acestea eu le puteam „ști" și înaintea faptului de a fi cuprins de angoasă, însă *confruntarea* cu ele doar acum a devenit de neocolit. Totuși, modul particular în care angoasa mă confruntă cu toate acestea

este apăsător şi deranjant. De aceea eu pot să fiu tentat şi să-mi închid ochii în faţa ei şi să-mi întorc capul şi privirea de la ea. În acelaşi timp eu pot să urmăresc şi să încerc să înţeleg ce înseamnă în fond angoasa mea? Şi această urmărire poate, desigur, avea loc în mai multe feluri. Pot începe, de exemplu, să caut literatură psihologică despre sentimentul angoasei, pentru a-l cunoaşte mai bine. În felul acesta aflu, poate, mai multe despre acel „ceva" de care în fond doresc totuşi – în primul rând – „să scap" şi nu să mă confrunt cu el în mod autentic.

Angoasa, deşi ea pe de o parte a deschis deja lumea, intramundaneitatea şi Sinele meu, totuşi, prin tentativa debarasării – care este tot atât a mea, pe cât este a mea angoasa şi apăsarea ei – ea închide, pe de altă parte, confruntarea autentică cu fenomenul ei propriu-zis. Dar şi posibilitatea confruntării autentice cu fenomenul angoasei este tot atât a mea, pe cât este a mea cea a evitării şi a debarasării sale. În această – autentică – confruntare trebuie văzut ce anume este în fond acela ce s-a deschis în şi prin angoasă, şi atunci conduc căile fenomenului angoasei pe de o parte la el însuşi şi, pe de altă parte, la acele chestiuni ce sunt esenţiale metafizicii cum este cea a Nimicului.[18] Până atunci însă, toate ce au fost astfel deschise şi aduse la suprafaţă în fenomenul angoasei, au rămas *închise* chiar în actele ei *deschizătoare*.

Deschiderea fenomenologică nici nu face altceva decât – chestionând cu privire la fiinţa celui aflat deja în deschidere – aduce la suprafaţă ceea ce se află închis chiar în ceea ce s-a deschis deja.

Doar astfel devin inteligibile propoziţiile aproape enigmatice ale lui Heidegger: „Această fiinţare – Dasein-ul (completarea noastră) – poartă în fiinţa sa cea mai proprie caracterul de *a fi ne-închis* (Unverschlossenheit). Expresia «Da» (Aici – completarea noastră) vizează această *deschidere* esenţială".[19] Închiderea şi deschiderea nu sunt deci două „stări" ori „procese" care, pe de o parte, ar sta simultan

---

[18] *Vezi*: Martin Heidegger – *Ce este metafizica?* în M.H. – *Repere pe drumul gândirii*, traducere şi note introductive de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, 1988.

[19] *Vezi*: M.H. – *Sein und Zeit*, idem, p. 132.

unul lângă celălalt sau care s-ar desfăşura – tot simultan – în două direcţii deosebite. Apoi închiderea nu este nici pur şi simplu o indicaţie, care ar semnala faptul că deschiderea nu ar fi niciodată „completă". Ci, închiderea *se află* chiar *în* deschidere, dar nu ca o umbră nedepăşibilă dar detaşabilă, ci ca o dedublare a esenţei sale. Însă, Dasein-ul nu are două esenţe diferite şi opuse pe care noi le-am putea aduna pentru a obţine întregul ei: el este într-un mod co-originar atât în adevăr, cât şi în ne-adevăr, atât în deschidere cât şi în închidere.

Închiderea aparţine apoi *facticităţii* deschiderii şi nu este doar o simplă *deficienţă* a modurilor de a fi ale Dasein-ului. Acest lucru este adevărat în ciuda faptului că ea – închiderea – se manifestă cu precădere tocmai în deficienţele modurilor noastre de a fi. Căci, ca şi deschiderea, şi închiderea este factică, fiindcă însuşi Dasein-ul este existent în mod factic. Dasein-ul este totdeauna *al meu*, şi, ca atare, el se află într-o lume determinată, fiind legat de un anumit cerc determinat al fiinţărilor intra-mundane. Această lume determinată este acea cu care are de a face – din capul locului – înţelegerea şi interpretarea, căci în aceasta este Dasein-ul *aruncat*. Lumea determinată este desigur limitată, dar nu în sensul înconjurării, ci în cel al facticităţii ei. De aceea, închiderea nu înseamnă numai pur şi simplu ceva ne-deschis, situat dincolo de graniţele lumi(lor) determinate: şi acolo, Dasein-ul se ex-tinde tot din interiorul acestei lumi determinate.

Dasein-ul este deci în aşa fel încât, deschis fiind, luminează lumea, fiinţările intra-mundane, luminându-se totodată şi pe sine. Închiderea înseamnă de aceea ceea ce nu este luminat, dar a cărei iluminare nu se poate aştepta fără luminarea propriu-zisă a Dasein-ului.

Şi deschiderea poate fi una „luată în genere" şi una propriu-zisă sau autentică. În deschiderea autentică Dasein-ul se deschide sieşi în autentica sa putinţă de a fi, ca fiind chiar această putinţă (Seinskönnen). Dar, deschiderea propriu-zisă – numită de Heidegger şi „adevărul existenţei" – înseamnă doar în mod mijlocit faptul că ceea ce s-a deschis deja în genere, este acum cunoscut în autenticitatea lui. Căci deschiderea este mai extinsă şi mai cuprinzătoare decât cunoaşterea, pentru că ceva poate deveni problema sau tema

cunoaşterii doar cu condiţia ca el să se afle în genere deja în deschidere. Ceea ce nu este deschis nici măcar în genere, cu acela în genere nici nu avem de a face, neavând despre el nici o cunoştinţă, el nici nu poate fi vizat în nici un mod des-coperitor sau acoperitor.

Deci: Dasein-ul deschide sau închide ori lasă în închidere lumea, intra-mundaneitatea şi Sinele, însă, fiinţarea intra-mundană el o descoperă (Entdecken) sau o lasă în acoperire ori chiar o acoperă. Dar şi descoperirea sau acoperirea fiinţării intra-mundane are loc – sau se desfăşoară – pe fundalul deschiderii şi închiderii. Dacă, de exemplu, Dasein-ul porneşte în descoperirea unei peşteri complet necunoscute, atunci aceasta se poate înfăptui doar cu condiţia ca el să ştie ce este în genere o peşteră şi ce înseamnă în genere întâlnirea şi vizitarea ei. Aceasta însă nu este o cunoştinţă generală, ci o deschidere prealabilă, pe baza căreia el se înzestrează – din capul locului – cu veşminte şi echipamente etc. potrivite, fără de care întreaga întreprindere nu ar avea nici un sens.

„Însă numai întrucât Dasein-ul este deschis, este el şi închis; şi întrucât împreună cu Dasein-ul este deja descoperită şi o fiinţare intra-mundană, este aceeaşi fiinţare, ca un intra-mundan întâlnibil, acoperit (ascuns) ori distorsionat".[20] Deci pentru a ne putea într-adevăr *întâlni* cu ceva cum este închiderea, acoperirea, ascunderea şi distorsionarea, este necesar ca ceea ce este ascuns, acoperit etc. să fie deja, într-un fel sau altul, deschis, adică este necesar să avem o cunoştinţă – oricât de nedeterminată – în genere măcar despre existenţa lui.

Împreună deci cu deschiderea lumii, a situării sale intra-mundane şi a Sinelui, Dasein-ul *descoperă* – în existenţa ei – şi fiinţarea intra-mundană. Doar astfel poate ea apărea ca fiind o fiinţare intra-mundană *problematică*, adică în această „însingurare" a *apartenenţei* sale, deci în faptul că ea este un ne-determinat ce aparţine unei lumi factice determinate. Deschiderea şi descoperirea nu sunt deci două procese separate şi nici etape sau faze distincte ale unuia şi aceluiaşi proces, ci sunt moduri *diferit centrate şi focalizate* ale unuia şi aceluiaşi Dasein originarmente unitar. Astfel, descoperirea şi acoperirea sunt focalizate asupra fiinţării intra-mundane, iar deschiderea şi închiderea sunt

[20] idem, p. 222.

focalizate asupra lumii „ca atare". „Dasein-ul este ca atare aceasta, [adică] împreună cu ființa lui este deja în esență descoperită şi o conexiune a mânuibilului (Zuhandenen) – întrucât *este*, Dasein-ul trimite şi depinde deja la şi/de o «lume» întâlnită în calea sa (begegnete «Welt» angewiesen) şi această trimitere şi dependență (Angewiesenheit) aparține în mod esențial de ființa sa."[21] „Fiind în lume, Dasein-ul a des-coperit în acelaşi timp deja (jeweilig) şi o «lume». Această des-coperire fundamentată în mundaneitatea lumii a fost caracterizată anterior drept accesibilizarea (Freigabe) ființării din perspectiva unui întreg al destinației [sale] (Bewandtnisganzheit)."[22]

Complexitatea raporturilor dintre deschiderea lumii şi descoperirea ființării intra-mundane a constituit şi pentru Heidegger o problemă extrem de serioasă, care a intrat în mod constant în preocupările meditațiilor sale. Aprofundarea acestor meditații l-a condus la elaborarea şi gândirea unuia dintre conceptele sale cele mai proprii şi caracteristice. Este vorba de *„Lichtung"*. El surprinde şi exprimă într-un mod mai articulat faptul că: „Nu numai lucrul *către care* se orientează cunoaşterea trebuie să fi ajuns oarecum în neascundere, ci şi întregul *domeniu* în care se mişcă orientarea către ceva – şi totodată pentru care se relevă o adecvare a propoziției la obiect – trebuie să se desfăşoare în întregime în neascundere. (s.n.)"[23]

În mijlocul ființării ca întreg – spune Heidegger – există un loc al deschisului: un luminiş luminator (Lichtung). Poziția acestui loc nu se determină topografic. Acolo se află el, unde ființarea ca întreg este cuprinsă din interiorul ființării. De aceea, nu mijlocul luminos este înconjurat de ființare ci, dimpotrivă, el este acela care – ca şi, *din altă direcție*, Nimicul abia cunoscut – cuprinde ființarea. Datorită lui este dată ființarea şi datorită lui ajunge ea în neascuns, adică în deschis. Doar în spațiul luminosului poate fi ființarea chiar şi ascunsă. Şi aceasta înseamnă – repetăm – faptul că ceea ce este ascuns în aşa fel, încât nu se manifestă în nici un chip, despre acela noi nu putem avea

---

[21] idem, p. 87.

[22] idem, p. 110.

[23] *Vezi*: Martin Heidegger – *Originea operei de artă*, traducere şi note de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Studiu introductiv de Constantin Noica, Bucureşti, 1982, pp. 66-67.

nici o înştiinţare. Însă pentru ca despre ceva să putem avea măcar o asemenea înştiinţare pe care s-o putem numi „ascundere", este necesar ca el să se manifeste întrucâtva în lumina deschisului. Or, manifestarea a ceva ca fiind ascuns arată că ea (lucrurile, oamenii, animalele şi plantele etc.) există, însă determinarea ei cu privire la *Ce?* şi *Cum?* este ea se izbeşte de obstacole, de rezistenţa opunerii, de hiatusuri etc. De aceea spune Heidegger că „Ascunderea ca *Versagen* (împotmolire; eşec) nu reprezintă numai limita cunoaşterii, ci de fiecare dată *începutul* procesului de luminare a spaţiului care tinde să se lumineze. (s.n.)"[24] Împotmolirea şi eşecul sunt mai degrabă limitele dintotdeauna ale *adâncimii* deschisului luminos, care este încercuit de către Nimicul „prezentat" de *închidere*.

Ascunderea are loc însă şi în *interiorul* deschisului. O fiinţare o acoperă pe cealaltă. Aici fiinţarea apare, însă se arată altfel decât cum este ea. Această ascundere este – cum am văzut – acoperirea sub formă de distorsionare.

Niciodată nu putem fi siguri că ascunderea cu care chiar ne confruntăm este de fapt împotmolire şi eşec ori este distorsionare. Căci ascunderea se ascunde şi se distorsionează şi pe sine însăşi. „Dimpotrivă – scrie iarăşi aproape enigmatic Heidegger – acest proces de luminare survine ca *dublă ascundere*. (s.n.)"[25] Şi numai în acest fel sunt date în mod efectiv fiinţările. Căci ne-ascunderea (adevărul) nu este o proprietate a fiinţărilor luate în sensul lucrurilor. Esenţa adevărului – a neascunderii – este pătrunsă de privaţiune, de împotmolire, de eşec şi de refuz. De aceea, centrul deschis – Lichtung – nici nu este altceva şi nici nu se constituie altfel, decât prin disputa străveche şi dintotdeauna dintre luminare şi ascundere.

Adevărului îi aparţine deci de fiecare dată, pe de o parte, un *domeniu de provenienţă* care încă *nu* este descoperit, dar care – prin împotmolire şi eşec – este deja deschis, însă, pe de altă parte, şi ascunderea luată în sensul acoperirii şi al distorsionării, adică în cel al

---

[24] idem, p. 68. Am tradus *Versagen* prin „împotmolire" şi „eşec", căci în text nu se vorbeşte de o limită de principiu a cunoaşterii, ci, dimpotrivă, despre o experienţă – autentică – a împotmolirii şi a eşecului său.
[25] ibidem.

aparenței. De aceea, împotmolirile, eșecurile și aparențele date trebuie și pot fi surmontate și străpunse, însă nu pot fi „evitate".

Aceasta însă nu are nimic de a face cu ceea ce îndeobște se numește „caracterul enigmatic al fenomenului". Căci centrul deschis și luminos este de fiecare dată un loc deschis determinat, a cărui deschidere este „efectuată" de disputa dintre luminarea și ascunderea (luată în sensul ei ramificat) în care ele se despart. În deschiderea astfel constituită trebuie să se așeze totdeauna o ființare – opera de artă, gestul istoric fondator, întrebarea gânditorilor etc. – în și prin care adevărul „are loc", adică se înfăptuiește. Efectivitatea înfăptuirii adevărului nu înseamnă însă „obținerea" adevărului ultim sau etern, ci realizarea unei irevocabilități, pe care noi o putem uita ori neglija, dar pe care – tot noi – o putem și îngriji, păstra și aprofunda.

Prin urmare, descoperirea lumii provenită din mundaneitatea ei este adunată și ținută laolaltă de către luminișul deschisului. În el se fundamentează de aceea și gândirea simultană a deschiderii și a închiderii. Altfel spus: gândirea Lichtung-ului, a deschisului luminos, aprofundează de fapt sensul fenomenologic al meditației legate de ne-ascundere și ascundere, căci retrimite la co-apartenența lor originară. În acest fel ea deschide mai adânc acel orizont în cadrul căruia trebuie gândită și fixată – în întreaga ei amploare – dubla ramificare a ascunderii, surprinsă însă prin instrumente conceptuale identice: ascunderea manifestării și manifestarea ascunderii.

De aici este doar un singur pas până la interpretarea heideggeriană a celebrului fragment rămas de la Heraclit: „Ființei îi place să se ascundă." Această propoziție nu spune – comentează Heidegger – că Ființa este accesibilă foarte dificil și că este nevoie de mari eforturi pentru a o scoate din ascunzișul ei. Dimpotrivă: sarcina este de a ne convinge că propria sa ascundere aparține „plăcerii" și înclinației Ființei, adică e ceva în care ea își fixează esența. Numai la ceea ce – potrivit esenței sale – *iese* din ascundere, și la ceea ce – potrivit esenței sale – trebuie să iasă din ascundere, numai aceluia îi poate „plăcea" să se ascundă. Închiderea și ascunderea ființei nici nu poate fi și nici nu trebuie să fie „depășită" prin gesturi superficiale iluminatoare, ci ea trebuie fixată ca aparținând esenței sale.

Meditația heideggeriană despre Lichtung duce mai departe și radicalizează analizele fenomenologico-descriptive din *Sein und Zeit*. De aceea, confruntările și luptele lui Heidegger cu închiderile și ascunderile ființei nu au nimic de a face cu ceea ce de obicei se numește sondarea „secretelor ființei". Dimpotrivă: este vorba de faptul că, înțelegându-se pe sine pe parcursul înaintării sale, meditația fixează în același timp și *felul* în care ea se confruntă cu cele întâmpinate pe acest drum. Și tot pe acest parcurs, se formează se articulează și se fixează – în întreaga lor complexitate – și instrumentele conceptuale ale întâlnirii și confruntării cu închiderea, ascunderea și cu acoperirea.

Revenind: pe baza deschiderii lumii – adică provenind din mundaneitatea lumii – Dasein-ul a descoperit deja o lume. Aceasta nu înseamnă însă că lumea ca atare a și fost tematizată deja. Ci doar faptul că în întregul destinației mânuibilului și în cel al trimiterilor celor aflate la îndemână, se află deja – de fiecare dată – descoperită *o lume aparte,* determinată. Iar *purtătorul* deschiderii lumii este *grija* (Sorge). Grija concentrează în întregime – însă nu neapărat ca un întreg – ființa Dasein-ului. Nu avem spațiu aici pentru a analiza conceptul heideggerian al grijii și nici de a detalia noutatea lui ontologică. Trebuie totuși să notăm că niciodată – înainte și nici după *Sein und Zeit* – existența în carnea și osul efectivității Dasein-ului (a „omului") nu a dobândit o importanță filosofică asemănătoare. De aceea am susținut la începutul acestui capitol că în fond noutatea și radicalitatea gândirii lui Heidegger constă în primul rând în naturalețea lui. Analiza ontologică a grijii este de aceea profund diferită de orice altă tematizare a „vieții cotidiene" – de exemplu la Lukács, la Ágnes Heller sau la Henri Lefèbvre – ca fiind un fel de creuzet unde se adună și se retopesc rezultatele și înfăptuirile științei, ale tehnicii, ale artei etc. Pentru Heidegger, Dasein-ul este o ființare a cărei lume, a cărei existență intra-mundană și al cărei Sine poartă în sine caracterul existențial al grijii. De aceea, ea fundamentează descoperirea și acoperirea ființării intra-mundane. Iar ființarea descoperitului nu se constituie doar din lucrurile și instrumentele înconjurătoare, ci este și ceva cum ar fi „natura" ori „istoria".

„Dacă Dasein-ul descoperă şi îşi apropie el însuşi lumea, dacă îşi deschide sieşi fiinţa lui propriu-zisă, atunci această descoperire a «lumii» şi această deschidere a Dasein-ului se întâmplă de fiecare dată prin înlăturarea acoperirilor şi a ocultărilor (Verdunkelungen) şi prin spargerea distorsiunilor prin care Dasein-ul însuşi se închide sieşi."[26] Însă numai în aparenţă înlăturarea acoperirilor şi deschiderea închiderilor merg aşa, mână-n mână, paralel şi în acelaşi ritm. În realitate, doar în interiorul deschiderii este cu adevărat acoperire şi de aceea vreo nouă des-coperire a fiinţării intra-mundane sau des-coperirea unei noi fiinţări intra-mundane nu influenţează în mod automat deschiderea lumii, a intra-mundaneităţii şi nici a Sinelui.

În orice caz, grija este aceea care – purtând deschiderea – întemeiază atât ceea ce numim des-coperire şi ne-ascundere (adevăr), cât şi acoperirea. Or, adevărul şi ne-adevărul (falsitatea) sunt de obicei tratate ca probleme ale cunoaşterii. Dar însăşi cunoaşterea nu este decât unul dintre modurile de a fi – şi încă unul *derivat* – ale Dasein-ului. Din acest motiv esenţa adevărului nici nu trebuie căutată în cunoaştere, ci mai degrabă în fiinţa Dasein-ului şi în adevărul esenţei. Tot din acest motiv ne poate interesa pe noi aici – în legătură cu chestiunea acoperirii şi a des-coperirii – şi problema esenţei adevărului. Căci esenţa cunoaşterii, ca un mod derivat de a fi al Dasein-ului, este că el este o fiinţă des-coperitoare. În această măsură, Dasein-ul este fiinţare în adevăr, adică adevăr.

A des-coperi înseamnă, într-o formulare generală, o înaintare în sânul manifestărilor, pe parcursul căreia devine vizibil ceva ce înainte fusese acoperit şi ascuns. Des-coperirea nu înseamnă de aceea niciodată surprinderea a ceva ce nu s-a manifestat sau nu se manifestă în nici un chip. Des-coperirea este propriu-zis *răpire:* înlăturarea şi eliminarea aparenţelor şi a acoperirilor şi scoaterea din ascundere a fiinţării ce se află în centrul actual al interesului. Concentrându-se însă pe fiinţarea aşezată în centrul actual de interes al des-coperirii, Dasein-ul uită şi face abstracţie de fiinţarea ca *întreg*. Oricât s-ar fundamenta descoperirea fiinţării pe deschiderea şi des-coperirea unei

---

[26] Martin Heidegger – *Sein und Zeit*, idem, p. 129.

lumi determinate, pe parcursul des-coperirii fiinţării Dasein-ul ascunde întregul ei, adică ascunde fiinţarea ca întreg.

Fiinţarea ca întreg nu poate fi surprinsă pornind de la des-coperirea fiinţărilor date, chiar dacă am aduna laolaltă lumile determinate ce se descoperă în complexul trimiterilor fiecărei fiinţări. Căci tocmai acest întreg se prezintă pentru orientarea concentrată asupra des-coperirii fiinţărilor determinate ca fiind ceva neesenţial, aleator, incalculabil etc. Deci, fiinţarea în întregul ei se ascunde. Împreună cu des-coperirea fiecărei fiinţări, adică împreună cu străpungerea şi eliminarea fiecărei acoperiri, Dasein-ul ascunde – ori lasă în ascundere – fiinţarea în întregul ei. Numai că fiinţarea – ca fiinţare „concretă" – nu se află în legături şi raporturi eventuale cu fiinţarea în întregul ei, ci aceasta din urmă este cea, în care i se înrădăcinează fiinţa. Des-coperirea deci – des-coperind ceva acoperit – se raportează, pe de o parte, la acoperire într-un sens eliminator, însă, în acelaşi timp – pe de altă parte – lasă în ascundere, şi chiar ascunde, fiinţarea în întregul ei. Astfel, posibilitatea *manifestării* ascunderii fiinţării în întregul său va fi redusă chiar în *interiorul* des-coperirii fiinţărilor. Adică: chiar ascunderea întregului fiinţării va fi aceea ce se va ascunde, şi această ascundere se înfăptuieşte tocmai prin şi în cadrul des-coperirii fiinţărilor.

Această constelaţie va fi numită de către Heidegger: *secret* (das Geheimnis).[27] Adică: secretul este acela care „ghidează" de fapt rătăcirile descoperirii. Şi asta în dubla lui calitate: pe de o parte, ca ceva ce scapă complet interesului Dasein-ului şi, pe de altă parte, ca fiind ceva ce se adevereşte – în întoarcerea către el – a fi propriu-zis secret. Doar în întoarcerea Dasein-ului către el, secretul este propriu-zis întâlnit ca secret.

Cum guvernează totuşi secretul parcursul des-coperirii fiinţărilor? Nicicum altfel decât prin faptul că des-coperirea aduce la suprafaţă fiinţarea în felul său dezrădăcinat, lăsând în ascundere – fără să le suprime însă – legăturile sale cu fiinţarea în întregul său. În felul acesta însă, aceste legături – şi de altfel ascunse – se ascund,

---

[27] *Vezi*: Martin Heidegger – *Despre esenţa adevărului* în M.H. – *Repere pe drumul gândirii*, idem, p. 151.

guvernând, în „dubla“ lor ascundere, modul în care Dasein-ul, în des-coperirea ei, „lasă ființarea să fie“.

Chiar străpungând acoperirea, des-coperirea *ascunde*, ceea ce înseamnă că ea *închide* căile deschiderii ființării în întregul ei. Nu este vorba despre cutare și cutare secret, legat de cutare sau cutare „lucru“, ci despre faptul prin care ascunderea întregului ascuns guvernează prezența (Da-sein-ul) omului istoric. Adică: guvernează rătăcirea![28]

Sensul ascuns al secretului este acela că el este *închiderea însăși* în felul în care ea *se raportează la des-coperire*, adică prin care secretul determină, definește și articulează în mod ascuns des-coperirea acoperitului ca rătăcire. El se difuzionează în totul descoperirii ființării, așezând aflarea în lume a Dasein-ului în modalitatea sa de ne-familiaritate (Un-heimlichkeit), privându-l nu de obișnuința, ci de căldura autentică a căminului pe care Ființa i l-ar putea oferi drept loc autentic al locuirii.

Secretul este de aceea ne-esența propriu-zisă a adevărului; care nu este însă – tocmai din acest motiv – ceva indiferent, ci trimite către domeniul încă neexplorat al adevărului Ființei (și nu doar al ființării).[29] Pentru aceasta este însă necesar – accentuăm în mod repetat acest aspect – să ne întâlnim cu el în primul rând ca secret, adică să ne întoarcem către el ca atare.

Întoarcerea către secret nu este însă un salt „misterios“ în miezul său! Ea nu este vreo călătorie inițiatică răsplătită prin „iluminarea“ aflării. „Ca inducere în eroare, rătăcirea contribuie, însă, totodată, la crearea posibilității pe care *omul o poate scoate din ec-sistență* (s.n.) la posibilitatea de a *nu* (s.H.) se lăsa indus în eroare, descoperind rătăcirea însăși și nepierzând din ochi secretul Dasein-ului.“ Și mai încolo: „Scoaterea din ascundere a necesității și, ca urmare a ei, posibila transpunere în ceea ce este inevitabil provine din Dasein-ul omului, și numai din el.“[30]

Propriu-zis, secretul este de aceea ascunderea ascunsului – în sensul deplin al expresiei, și nu ascunderea și nici ascunsul luate

[28] ibidem.
[29] idem, pp. 151-152.
[30] idem, pp. 154; 155.

într-un fel separat – aşa cum ea este întâlnită şi „denumită" în întoarcerea către ea a Dasein-ului rătăcitor. Ceea ce „iese la iveală" prin ascunderea ascunsului, atunci când Dasein-ul îşi întoarce faţa către secret, aceea este *închiderea însăşi*, ce se deschide în dispoziţia angoasei, a lipsei de familiaritate etc. Însă, ceea ce se deschide poate fi şi des-coperit şi scos din ascundere.

Ascunderea refuză deci lui *aletheia* (adevărul luat în sensul de ne-ascundere) atât ieşirea din ascundere, cât şi *privaţiunea* (adică: „nu"-ul privativ). În acelaşi timp, ea deschide pentru aletheia pura negativitate a „nu"-ului negativ, ca ne-adevărul propriu-zis, ce aparţine esenţei adevărului.

De aceea, secretul nu este nici propriu-zis închidere, el nu este nici acoperire şi nici doar ascundere. El sălăşluieşte în „cultura" întregului structural al închiderii, al acoperirii şi al ascunderii, guvernând direcţiile rătăcirilor deschiderii, des-coperirii şi scoaterii din ascundere, fiind întâlnit, denumit şi fixat ca atare – adică propriu-zis ca „secret" – în întoarcerea Dasein-ului către el. Acest întreg structural este de fapt tematizat prin secret şi de aceea secretul la Heidegger nu are nimic de a face cu ceea ce se numeşte de obicei „sondarea secretelor fiinţei" şi nici cu ceea ce se cheamă îndeobşte „mistere". Căci, pentru „însuşirea" – iniţierea – misterelor se pretind practici şi tehnici aparte şi specifice, în urma cărora – pe deasupra – se nasc şi se renasc (în aparenţă) „subiecte" noi. La Heidegger, însă, „înţelegerea" secretului nu este decât fixarea închiderii ce, ascunzându-se, tinde să guverneze des-coperirea ca rătăcire, adică o înţelegere realizată de acelaşi Dasein, pe baza aceloraşi capacităţi şi putinţe de a fi, ce sunt de această dată orientate către autenticitate. Şi tocmai fiindcă Dasein-ul este „acelaşi", poate – tot el – *să uite* secretul. De aceea, cunoaşterea secretului pentru „cel ştiutor", cum se exprimă Heidegger, nu este deloc „eliminarea" închiderii sau a ascunderii, ci chiar o deschidere către – şi împotriva – ascunderii ascunsului. Apoi: această întoarcere către secret nu provine din nici un act sau gest revelator, ci din „apăsarea pe care o provoacă rătăcirea" şi

care de fapt generează – din când în când – şi „meditaţia asupra fiinţei“.[31]

Omul istoric rătăcitor se află în eroare. Eroarea nu este o greşeală anumită privitoare la cutare şi cutare lucru, ci rătăcirea întreţese de fapt toate modalităţile erorii. Nu este vorba doar de incorectitudinea judecăţilor ori de falsitatea cunoştinţelor, ci, mai degrabă de o degradare a posibilităţilor de a fi ale Dasein-ului. Astfel, fără tematizarea secretului, fără întoarcerea feţei noastre către secret, noi ne privăm atât de şansa aflării noastre în adevăr, cât şi de şansa aflării noastre în libertatea care-i constituie esenţa. De aceea, tematizarea secretului este o condiţie a posibilităţii autenticităţii noastre.

Secretul nu poate fi tematizat însă decât prin şi provenind de la întâlnirea lui. Cum altfel am putea noi întâlni secretul decât chiar prin ceea ce în împotmolirile şi apăsările rătăcirii ne împinge să ne întoarcem faţa către el? În nici un caz nu *ne întâlnim* zi de zi, moment de moment şi pas cu pas cu el. Dimpotrivă, trăim în mijlocul său în aşa fel, încât pas cu pas refuzăm de fapt această întâlnire.

Secretul se iveşte în fond *în ambiguitatea* esenţială a scoaterii din ascundere şi a ascunderii, ambiguitate ce defineşte destinul *rătăcirii* şi *pericolul* ce se încheagă prin ea. Cum ambiguitatea esenţială „trimite în secret“, tot aşa secretul trimite la esenţa ambiguităţii esenţiale.[32] Mânat de apăsarea rătăcirii şi de cea a creşterii pericolului, Dasein-ul îşi poate întoarce privirea meditativă către secret.

Pătrunzând în esenţa ambiguă a adevărului, Dasein-ul pătrunde – înaintând cu faţa întoarsă către secret – în esenţa ambiguă a Fiinţei. Ori ambiguitatea esenţei Fiinţei constă chiar în faptul că ea este inseparabilă de *Nimic(ul)*!

Într-adevăr, ceea ce manifestă pentru Dasein apăsarea rătăcirii, cuprinzând fiinţarea în întregul ei, este chiar dispoziţia angoasei, care, rupând familiarităţile cotidianeităţii sale, aşază aflarea lui în lume în

---

[31] ibidem.

[32] *Vezi:* Martin Heidegger – *Întrebarea privitoare la tehnică*, în M.H. – *Originea operei de artă*, op. cit., p. 134.

modalitatea existențială a lipsei de familiaritate și de stranietate. Nu Nimicul se dezvăluie oare în această dispoziție?[33]

Care este atunci legătura între rătăcirea, lipsa de familiaritate, secretul și Nimicul? Iată întrebarea pe care trebuie să ne-o punem și pe care trebuie să o menținem susținut. Oare, nu în împotmolirile esențiale ale rătăcirii și nu în apăsările angoasei ne întâlnim noi de fapt cu secretul, adică cu ascunsul ascunderii ființării în întregul ei? Nu aceasta ne pune în fond să ne întoarcem fața către secret?

Altfel spus: noi ne întâlnim aici „cu" secretul în primul rând în împotmolirile rătăcirilor noastre, deci propriu-zis nu ca secret, ci doar într-un fel epifenomenal. Secretul ca secret prinde contururi fenomenale proprii doar întorcându-ne fața către el. Desigur, orientarea căutărilor noastre spre calea rătăcirii și a împotmolirii este una dintre modalitățile proprii „de acțiune" ale secretului, ce ține de esența lui. Ține de esența secretului că el tinde să se înfățișeze doar reflexiei și meditației. Rămâne însă complet nelămurit felul în care această meditație se menține – sau nu – *focalizată* pe secret. Căci și Heidegger s-a „întâlnit" cu „fenomenul" secretului doar pe calea *altor* parcursuri. Altfel spus: deși s-a întâlnit – la modul cel mai serios – cu el, nu s-a confruntat totuși cu fenomenul secretului.

Noi însă ne-am confruntat – cum am arătat în capitolul anterior – cu fenomenul secretului nu meditând pur și simplu despre împotmolirile apăsărilor noastre, ci chiar propriu-zis, în destinul nostru istoric. În tematizarea acestei confruntări, desigur, Heidegger ne este un ajutor extrem de valoros. Totuși nu putem ști încă cu siguranță dacă într-adevăr gândirea este sau nu pregătită pentru o asemenea confruntare. Este însă sigur că evitarea acestei confruntări ar fi o eroare a rătăcirii. Căci, într-adevăr, destinul nostru ne-a confruntat în așa fel cu tematica secretului, încât nu ne este îngăduit s-o tratăm în mod grăbit, încercând să aflăm urgent tot ce se poate cunoaște despre ea, pentru a o putea abandona apoi cât mai în grabă.

---

[33] *Vezi*: Martin Heidegger – *Ce este metafizica?*, în: M.H – *Repere pe drumul gândirii*, op. cit., p. 42.

Deci: *fenomenul secretului*??? Trebuie repusă cauza întrebării lui, însă deja în posesia acelui instrumentar conceptual pe care ni l-a oferit şi ni l-a asigurat desluşirea meditaţiei heideggeriene.

Ce anume din închidere, din acoperire şi din ascundere face posibil ca ele să se asocieze la ceva cum este fenomenul secretului? Evident, fiinţa Dasein-ului este aceea prin care el îşi înţelege intra-mundaneitatea, fiinţarea intra-mundană şi Sinele în aşa fel încât – între timp – „producând" secrete, stabileşte şi un contact cu închiderea, acoperirea şi cu ascunderea. Acest contact nu înseamnă pur şi simplu că Dasein-ul „utilizează" ascunderea etc., ci, mai degrabă, faptul că el le elaborează construindu-le. Or, închiderea, acoperirea şi ascunderea construit-elaborată nu sunt altceva decât fenomenul existenţial al secretului.

Pentru a putea însă surprinde secretul ca fenomen, este necesar ca el să se manifeste într-un fel sau altul. Doar astfel ne putem într-adevăr întâlni cu el ca atare. Însă – cum am mai spus – secretul se manifestă doar ca fiind închis, acoperit şi ascuns. Ce fel de manifestare este aceasta? „Există" oare aşa ceva? Aparţine însă fenomenologiei faptul că ea nu porneşte de la generalităţi „abstracte", ci din însuşi modul de manifestare a ceva ce este întâlnit în cadrul deschiderii. Întrebarea deci trebuie reformulată în felul următor: Cum ne întâlnim noi în genere cu ceva ce, pe parcurs, vom fi apoi nevoiţi să numim „secret"? Această întâlnire trebuie descrisă deopotrivă existenţial şi fenomenologic.

Când ne întâlnim cu ceva ce ulterior vom fi nevoiţi să numim „secret", atunci cu siguranţă vom constata la început că acolo „ceva este", dar că el este aşa ceva şi în aşa fel, încât determinarea a „ceea ce" este el este obstrucţionată de obstacole. La început putem considera obstacolele doar ca fiind obişnuite sau doar ca fiind „epistemologice", însă, în căutările noastre ne dăm seama rapid că despre altceva este în fond vorba. Adică, realizăm faptul că obstacolele sunt *coerente şi elaborate*. Din acest motiv noi chiar putem să ne şi *împotmolim* în această fază sau la acest nivel: neputând înainta, ne rămâne doar posibilitatea renunţării sau cea a rămânerii insistente în starea pe care ne-a fixat întâlnirea obstacolelor. Încercăm deci să cântărim şi să măsurăm obstacolele în speranţa să le găsim o

slăbiciune, o crăpătură sau o breşă. Însă ceea ce vom constata în loc de aceasta, aceea va fi mai degrabă chiar *opunerea rezistentă*. Iar ceea ce va conferi rezistenţă acestei opuneri va fi tocmai faptul că în ea ceea ce în fond se opune, aceea *lipseşte*.

Dar, ceea ce lipseşte în acest fel, aceea se *ascunde*. Şi ascunderea nici nu este altceva decât lipsirea ţesută în opunerea rezistentă a obstacolelor.

Căutând-cercetând ceea ce lipseşte, desigur, vom întâmpina o serie de „factori" care deşi se află pe şi în locul celui care lipseşte, totuşi – pe baza celor experimentate până acum – ni se par deja dubioase, şi care se şi dovedesc a fi doar *aparenţe*, menite să ne conducă pe căi greşite sau chiar în fundături. Mergând pe urmele aparenţelor, vom constata, însă, că deşi ceea ce se prezintă astfel nu se manifestă, aparenţele au totuşi propria lor *coeziune*. Ele sunt deci legate unele de altele, numai că doar în calitatea lor de aparenţă.

Aici şi acum putem bănui că în căile căutărilor noastre ne-am întâlnit cu ceva ce trebuie numit „secret". Aici – şi la început doar aici – se poate înfiripa o comprehensiune primară legată de secret.

Pe baza acestei comprehensiuni, ne situăm iarăşi în faţa unei opţiuni. În primul rând putem tenta des-coperirea sau forţată sau prin „viclenie" a ceea ce ni se prezintă ascunzându-se în coeziunea aparenţelor ca opunerea rezistentă a obstacolelor. Deşi, din cauza obstrucţionărilor multiple, eficienţa des-coperirii forţate poate fi îndoielnică, reuşita ei reprezintă totuşi, cu siguranţă, nimicirea şi desfiinţarea fenomenului secretului. În ceea ce priveşte des-coperirea lui prin viclenie: am văzut că ea presupune pierderea caracterului public al căutătorului şi din acest motiv ea nu este în mod direct valorificabilă teoretic în confruntarea cu fenomenul secretului. A doua cale este, iarăşi, cea *a renunţării*. Pur şi simplu renunţăm la continuarea căutării păgubitoare şi abandonăm tematizarea fenomenului.

A treia posibilitate este însă aşteptarea decisă, chiar dacă la început ea nu poate fi decât aşteptarea a ceva neaşteptat, adică a unei surprize. S-ar putea să ne putem surprinde, dar de obicei şi surpriza se lasă aşteptată. De aceea nu ne rămâne în fond altă posibilitate decât de a *revigora* calea parcursă până acum.

Când această cale este nu părăsită, ci revigorată, atunci realizăm faptul că tot de ce ne-am izbit până acum – obstacolul, opunerea rezistenței, lipsa și ascunderea – ne sunt deja, pe de o parte, separat și de altundeva, cunoscute și, pe de altă parte, iese la iveală și faptul că prezența lor concomitentă în calea noastră nu este deloc întâmplătoare, ci, ceea ce a elaborat coeziunea lor nici nu este probabil altceva decât chiar ceea ce ne ține de atâta timp în așteptare. Adică tocmai ceea ce am și numit deja „secret" și a cărei gândire a obținut – prin aceasta – noi și nesperate „agățări".

Direcția din care ceva cum sunt obstacolele, opunerea rezistentă și lipsirea ne sunt deja cunoscute, derivă, în primul rând, din *modalitățile deficiente de a fi* ale Dasein-ului nostru. Și separat, modalitățile noastre deficiente de a fi – adică cele în care mijloacele și instrumentele noastre *nu* funcționează; știința și cunoștințele noastre *nu* se dovedesc a fi suficiente; și *nu* suntem în măsură să ne realizăm scopurile etc. – ne cutremură, fiecare, familiaritatea, certitudinile și valabilitățile obișnuinței noastre intra-mundane. Prin aceasta, deficiențele *explicitează* – separat – acele întreguri ale destinațiilor pe care le-au deranjat prin deficiența lor. Ceea ce se manifestă în ele va fi de fapt acest întreg al destinației, la care ele trimit și pe care ele le descoperă tocmai prin deficiența lor.

Acum însă pe calea noastră modalitățile deficiente se prezintă pe de o parte *împreună* (deci nu unul câte unul) și, pe de altă parte, în așa fel încât trimiterile lor sunt și rămân de fapt doar *reciproce*. Adică: în fenomenul secretului, întregul destinației la care trimite conexiunea modalităților deficiente este doar ascunderea. Nu cel sau ceea ce se ascunde!

Ceea ce se arată ascunzându-se poate rămâne în ascundere doar cu condiția ca traseele căutărilor sale să fie și să rămână ținute și destinate în așteptarea nedeterminată a modalităților deficiente. Adică: dacă ascunderea trimite către ceea ce se ascunde doar și exclusiv în forma modalităților deficiente. Ele prezintă, ce-i drept, într-o sclipire, și ceea ce se ascunde, însă numai în felul retragerii de sine.

Și filosofia cunoaște însă de mult „conceptele" modalităților deficiente (eșecul falsității; opunerea rezistentă a „obiectului" [Gegenstand] etc.). Nu avem aici spațiu pentru analiza istorică, de sens și de

semnificație a acestor concepte. Mai degrabă este necesar ca, gândind deja împreună cu aceste două tipuri de „familiaritate", să vedem ce anume face posibil ca ele să se raporteze unele la altele în așa fel încât să constituie tocmai ceea ce a trebuit să numim ascundere prin retragerea de sine. În acest scop va trebui acum să regândim termenii parcursului.

Obstacolul, ivindu-se în calea noastră, ne deranjează înaintarea, obligându-ne la schimbarea direcției, la modificarea vitezei de înaintare sau chiar la oprire. El ne obligă să avem în vedere nu doar pentru ceea ce am pornit la drum, și nici numai drumul însuși, dar și obstacolul. Obstacolul iese deci în față – adică la lumină – ca fiind în primul rând o deficiență a aflării pe drum, dar care în același timp trimite atât către „ceea ce" al drumului, cât și la drumul însuși. El trimite însă și către călător: îl solicită, îl chestionează, adică îl dinamizează. Călătorul aflat înaintea unui obstacol începe să se gândească, să-și adune și să-și desfășoare forțele.

În aceasta, obstacolul reiese iarăși în fața luminii, ca fiind ceva insistent, ce trebuie determinat în „ceea ce" al lui pentru a putea adopta o poziție și o atitudine corespunzătoare față de el. Astfel însă se estompează atât caracterul de obstacol al obstacolului, cât și drumul, și finalitatea lui și în focarul interesului se va așeza chiar ceea ce ne obstrucționează. Adică, ceea ce ne obstrucționează va deveni ținta cunoașterii – deci a unui alt mod de a fi – care și ea are propriile sale dificultăți și fundături.

Scoțând deci la iveală toate „elementele" călătoriei, obstacolul trimite pe de o parte la ceea ce obstrucționează, dar astfel, pe de altă parte, el și deturnează calea inițială a Dasein-ului. *Deturnarea* nu este o deficiență a obstacolului, ci chiar sensul său propriu.

Obstacolul deschide de aceea calea altor întâlniri, fără însă să închidă – ci doar să estompeze – finalitatea și modalitatea drumului. Desigur între timp el nu încetează a fi o modalitate deficientă a călătoriei. Totuși, doar în această des-coperire bifurcată a obstacolului se deschide posibilitatea de a ne întâlni într-adevăr cu opunerea rezistentă.

Opunerea rezistentă este și ea o modalitate deficientă a aflării pe drum, cu care – în aparență – ne-am putea întâlni chiar și înaintea

obstacolelor. (Drumul *stă* în faţă, ca „distanţă“ ce trebuie „făcută“ etc.) Totuşi doar în interiorul deschiderii şi des-coperirii obstacolului ne putem întâlni propriu-zis cu opunerea rezistentă. În rezistenţa care se prezintă „separat“ şi independent de obstacol, chiar opunerea rămâne de nesurprins. Drumul are lungime, corpurile au greutate etc. prin „starea“ şi nu prin o-pune-rea (ce înseamnă „a sta contra“) lor. Doar ceva ce este deschis şi este des-coperit deja ca fiind obstacol se poate opune cu adevărat şi în mod real. Şi doar fiindcă în deschiderea şi des-coperirea obstacolului, ceea ce obstrucţionează devine ceva ce stă în faţă în mod insistent, tocmai de aceea ne putem întâlni în cadrul des-coperirii cu ceva ce opune rezistenţă.

Însă, în înţelegerea întâlnirii obstacolului se află totuşi – totdeauna – şi fixarea şi considerarea lui din perspectiva posibilităţii depăşirii lui. Or, ceea ce în opunerea rezistentă devine în primul rând îndoielnic, aceea este chiar posibilitatea depăşirii ei. Atunci însă, speranţa îndoielii nu mai poate proveni din ceea ce opune rezistenţă, ci doar pornind de la cel care stă faţă-n faţă cu cea ce i se opune lui.

Deci în sensul său propriu, opunerea rezistentă re-trimite în primul rând la călătorul evidenţiat în întregimea Sinelui său: dacă el este sau nu în măsură să învingă obstacolul care i se opune în mod rezistent. Aceasta nu înseamnă doar faptul că Sinele devine problematic printr-o întrebare ce i-a fost adresată. Căci – dacă ne gândim mai bine – Sinele însuşi este acela care a provocat întrebarea chiar prin asumarea drumului său, deci el însuşi este în fond acela care îşi problematizează modurile sale de a fi. Dar, ce poate întreba Sinele de la sine însuşi, atunci când el se întreabă mobilizat de ceva ce îi opune rezistenţă? Desigur, nu că el este sau cine este. Ci doar faptul dacă acel mod al prezenţei sale, în care el este de faţă, este sau nu autentic ori propriu-zis? Deci dacă el *corespunde* oare obstacolului ce opune rezistenţă?

Direcţia întrebării Dasein-ului Sinelui problematic este de aceea, în fond, *lipsa*! În ea, ceea ce lipseşte opune rezistenţă, iar cine întreabă este problematic. Lipsa nu-i ceva ce „nu este“. Lipsa este ne-prezenţa în aşteptările Dasein-ului problematic. Ceea ce lipseşte desigur nu este prezent şi desigur prezenţa lui este aşteptată, însă, condiţia propriu-zisă a acestei aşteptări este totuşi opunerea rezistenţei. Şi asta

nu fiindcă lipsirea ar fi „o formă" a opunerii rezistenței, adică ea se opune astfel, încât, căutând, acolo unde căutăm, ceva nu este prezent. Căci în fond nici aceasta nu pune decât întrebarea dacă cel care caută, caută oare la locul potrivit. Ci fiindcă pentru ieșirea la iveală a lipsirii – a absenței – este necesară estomparea și pălirea rezistenței opunerii. Ceea ce opune rezistență în lipsire devine – și trebuie să devină – și el problematic. Adică: în întrebarea Dasein-ului problematic, lipsa face manifest oponentul rezistent chiar în felul lipsirii. Doar prin estomparea opoziției rezistente se deschide orizontul către ceea ce lipsește.[34]

Ceea ce lipsește nu este totuși prezent. Lipsa nu este însă singura modalitate a non-prezenței. În fond „a fi prezent" nu înseamnă pur și simplu a figura în inventarul „universului". De lipsit, lipsește doar acela la a cărui prezență într-un fel ne așteptăm, însă nu are loc. În această măsură – și numai în acest fel – lipsirea îl manifestă și pe cel ce lipsește. Doar de aceea se poate umple golul lipsirii, fiindcă îl prefigurăm și pe cel ce lipsește.

În lipsă se strâng deci laolaltă atât obstacolul, cât și opunerea rezistentă, și aceasta se realizează – pe deasupra – în forma sa extremă, în care ceea ce ne obstrucționează opunând rezistență, acela nici nu este prezent. În „locul" său nu se află deocamdată nimic, în jurul său însă se află îngrămădită opunerea de nepătruns a obstacolului. Astfel însă lipsa se *difuzionează* în opunerea de rezistență obstacolului, cuprinzând toate elementele și toți factorii aflării pe drum. Numai că lipsa – spre deosebire de obstacol și de opunerea rezistenței – *nu* mai poate fi, nici măcar în principiu, ocolită, depășită sau învinsă. Lipsa poate fi doar umplută. De aceea, ea nici nu este punctul final, ci numai ultima bifurcație a acestei călătorii. Din acest motiv poate ea într-adevăr strânge laolaltă tot ceea ce am întâlnit până acum pe acest drum.

Ceea ce se manifestă în lipsă absentează, adică lipsește. În „locul" lui se află doar golul lipsei sale, însă în așa fel încât – difuzionându-se – ea trimite la întregul legăturilor sale cu *celelalte* modalități

---

[34] Astfel trebuie interpretate spusele lui Aristotel și cele ale lui Heidegger despre „*steresis*", adică despre privațiune ca fiind și ea *eidos*, deci *aspect*.

deficiente. Or, întregul trimiterilor conexiunilor modalităţilor deficiente – adică acel întreg al destinaţiei lor (Bewandtnisganzheit) – este chiar *ascunderea*. De aceea: ascunderea este lipsa des-coperită în întregul trimiterilor sale, tocmai în conexiunea modurilor deficiente. Şi doar în „interiorul" lipsei – şi nu în cel al obstacolului ori al opunerii rezistenţei – ne putem întâlni într-adevăr cu ceva cum este ascunderea. Căci ceea ce este des-coperit prin întâlnirea ascunderii nu este – iarăşi – ceea ce se ascunde, ci chiar *modalitatea* lipsirii. Adică devine clar că ceea ce lipseşte, acela lipseşte tocmai ascunzându-se şi că acesta este motivul pentru care lipsa lui este atât de încăpăţânată.

Legătura descrierii de mai sus cu descrierea anterioară a fenomenului secretului este evidentă: secretul se manifestă pentru prima oară atunci şi acolo, unde şi când, modalităţile deficiente ale aflării pe drum a Dasein-ului se strâng laolaltă, adică *în lipsă*. De aceea va trebui să avansăm în comprehensiunea fenomenului secretului legând de acum înainte aceste două descrieri.

Lipsa este – potrivit esenţei sale – *steresis*, adică privaţiune.[35] Deci, un „nu" privativ, care îl arată *(eidos)* în aşa fel pe cel ce lipseşte, încât îi refuză prezenţa. Ea îi refuză, ce-i drept, prezenţa, însă nu o exclude. Dimpotrivă, ea chiar arată ce anume lipseşte.
Difuzionându-se, lipsa deschide însă şi adâncurile unui orizont în care poate avea loc nu doar refuzul, dar chiar şi excluderea prezenţei. Secretul este tocmai excluderea prezenţei a ceea ce lipseşte. El refuză deci prezenţei chiar şi „nu"-ul privativ. Prin aceasta el umple orizontul lipsei prin închizătoare asiguratorii. În aceste închizătoare asiguratorii se prezintă secretul de fapt ca secret şi doar acum trebuie numită drept secret lipsa cu care ne-am întâlnit confruntându-ne. Căci ceea ce lipseşte aici, aceea nu se prezintă decât în contextul reciproc al închizătoarelor asiguratorii. De aceea, închizătoarele asiguratorii nici nu sunt obstacole „mai mari" sau mai rezistente, ci obstrucţii construite interconectat care se manifestă în des-coperirea *modalităţii* lipsei, adică în ascundere.

---

[35] Vezi şi prelegerea lui Heidegger – *Despre esenţa şi conceptul lui ΦΥΣΙΣ la Aristotel, Fizica B, 1*, în M.H. – *Repere pe drumul gândirii*, op. cit., pp. 266-269. La problema „lipsei" vom reveni şi într-un capitol ulterior.

În interconexiunea lor, închizătoarele asiguratorii trimit însă nu numai la co-apartenența lor, dar și la acel „proiect" pe baza și în sensul căruia ele se strâng în fond laolaltă. Ori am văzut că, de fapt, proiectul care se arată în orizontul lipsei prin conexiunea închizătoarelor asiguratorii este tocmai *sustragerea de sine*. Ascunderea, ca sustragere de sine în lipsă, este de aceea *pozitivitatea* „nu"-urilor privative, dar – iarăși cum am văzut adineauri – și a celor negative.

Să nu uităm că toate acestea se „desfășoară" și se „încheagă" – deocamdată – doar în *întrebarea* Dasein-ului problematic, întrebare a cărei natură a fost și este stabilită de către lipsa fixată ca ascundere. Aici se deschide de aceea și posibilitatea ca Dasein-ul problematic să-și orienteze întrebarea nu numai către ceea ce se ascunde, ci și către *ceea ce a prescris* proiectul conexiunii de nepătruns al închizătoarelor asiguratorii. Prin aceasta, Dasein-ul problematic se va întreba de fapt – iarăși – despre *felul* prezenței sale, luminându-și – încă o dată – propriul său caracter de *Dasein*. Cu aceasta se ivește însă și posibilitatea ca Dasein-ul să întrezărească – în proiectul închizătoarelor interconectate – *un alt* Dasein, ca fiind proiectant ascuns. Și doar aici și acum se luminează și se întrezărește de fapt fenomenul secretului, ca fiind un „raport" existențial aparte între Dasein-uri.

Este vorba deci de Dasein-uri diferite aflate în raporturi polarizate. De aceea, pentru a putea surprinde și descrie *întregul* fenomenului secretului, este necesar să străbatem calea lui și din direcția opusă a *Celuilalt* (Dasein).

A parcurge și a descrie această cale – care și ea se varsă, din direcție opusă, în orizontul lipsei și absenței – este o sarcină și mai dificilă și complicată. Căci ea presupune ca *noi înșine* să ne așezăm pe calea secretizării. Însă, cine secretizează, acela nu poate *publica* „descrieri" despre ea. Dar fără această descriere, și descrierea fenomenului secretului ar rămâne în mod inevitabil incompletă și chiar de-a dreptul *trunchiată*.

Ce ar putea sta, totuși, la baza acestei descrieri? În primul rând credem că analizele și cercetările noastre de până acum – și din capitolele anterioare – sunt în măsură să ne ofere deja suficiente temeiuri pentru o comprehensiune preliminară articulată a fenomenului. Acestea trebuie însă completate acum și cu acele aspecte

existențiale majore care fundamentează și însoțesc orice experiență autentică a gândirii. Este vorba despre faptul simplu – și esențial – că în fond fiecare dintre noi are ceva de ascuns, pe care îl și ascunde! Ar fi greșit, și inautentic, să eliminăm din meditația despre secret cele experimentate în acest fel.

Cel care secretizează – „produce“ secrete – este și el Dasein. El înțelege deci lumea, aflarea sa intra-mundană, cât și pe sine, în modul de a fi al secretului ca fiind chiar propriul său mod de a fi. De aceea secretul i se prezintă în primul rând ca o ființare intra-mundană posibilă, mai precis ca fiind un instrument posibil. Numai că secretul nu este de fapt niciodată un instrument aflat oricând la îndemână pentru a fi mânuit, ci unul care trebuie – tocmai fiindcă *este secret* – construit și elaborat, re-construit și re-elaborat de fiecare dată din nou. Acum iese la iveală faptul că în fond secretul nici nu e un instrument, ci este o *metodă*, care trebuie propriu-zis elaborată și nu pur și simplu confecționată. Inutil culege secretizantul „informații despre secret“, inutil studiază el „literatura“ secretului, cu aceasta încă nu și-a asigurat nici pe departe „instrumentul“ de secret. În fond, „a culege informații“ și a „studia“ secretul nu înseamnă decât – în parte – parcurgerea acelui drum pe care l-am descris mai sus, și care – cum am văzut – se împotmolește înecându-se în lipsă. Totuși, secretizantul trebuie – într-un fel sau altul – să și parcurgă acest drum pentru a putea asigura repere pentru metoda lui.

Secretizantul dobândește astfel o dublă calitate, căci tot el va fi acela care „urmărește“ fenomenul secretului, cât și acela care ecretizează. El des-coperă, deci, în mod efectiv și deja în momentul inițial al secretizării, acea posibilitate de a fi a celuilalt Dasein, în care el scrutează și urmărește secretul. Celălalt Dasein i se deschide deci secretizantului deja la începutul „procesului“, și cu aceasta, aici se și manifestă, de la început, fenomenul *unitar* al secretului.

Nici secretizantul nu dispune însă în mod curent de această viziune asupra orizontului unitar al secretului. El își pierde imediat aparenta lui dublă calitate împreună cu începutul secretizării. Vom vedea mai târziu în ce constă în fond caracterul aparent al acestei „duble calități“. Aici este suficient să notăm faptul că, dacă pe parcursul secretizării se cer noi „informații“ etc., atunci secretizantul

trebuie să-şi redobândească – şi să-şi repiardă apoi – de fiecare dată, dubla lui calitate.

În orice caz, situaţia secretizantului, în raport cu fenomenul secretului, pare a fi una privilegiată, căci el dispune – în aparenţă – totdeauna de posibilitatea dobândirii viziunii unitare asupra fenomenului. Aceasta nu înseamnă decât faptul că, înţelegându-se pe sine ca *fiind* secretizant, el înţelege şi interpretează deja şi pe celălalt Dasein, *ca fiind* un posibil opozant polarizat, ale cărei căutări trebuie – şi pot fi – dirijate în orizontul conexiunilor modalităţilor deficiente, adică în orizontul lipsei. Interdicţiile, măştile, tăcerea cuprinsă ca angajament în jurămintele secrete etc. nu sunt decât feluri în care de fapt sunt determinate tocmai modalităţile lipsirii, adică modalităţile ascunderii. Sub acest aspect, secretul este chiar metoda prin care secretizantul se înţelege şi se interpretează pe sine ca posedând posibilitatea – adică puterea – de a dispune, în întregul lor, asupra modalităţilor căutărilor unui alt Dasein.

Secretul prezintă astfel Sinele secretizantului ca fiind – chiar de el însuşi – îm-puternicit, şi de aceea, el – adică secretul – va *focaliza întregul* Dasein-ului său. Prin aceasta, secretul se *difuzionează* în întregul Sinelui Dasein-ului secretizant. Desigur, nu întregul Sinelui se va secretiza, ci secretul va focaliza întregimea Sinelui.

Iradiindu-se asupra întregimii Sinelui, secretizarea pune însă în pericol secretul. Căci ea îl îndeamnă şi îl împinge pe Dasein-ul, al cărui întreg îl focalizează, să-şi „poarte“ secretizarea – adică să manifesteze şi să arate faptul că „are“ secret – în mai toate gesturile sale. Pentru contracararea acestui îndemn, secretizantul trebuie de aceea să-şi secretizeze chiar şi propria-i secretizare. Desigur, nu faţă de Sinele lui, ci faţă de celălalt. Aceasta înseamnă însă în acelaşi timp şi faptul că secretizarea, ca un mod de a fi al Dasein-ului, impregnează şi condensează şi *restul* modalităţilor şi posibilităţilor sale de a fi. Adică, tot restul modalităţilor şi posibilităţilor de a fi sunt realizate în lumina, prin filtrul sau în raport cu secretizarea. Dacă secretizantul nu realizează sau omite acest aspect, atunci el pune în pericol secretul şi, prin aceasta, periclitează propriul său mod de a fi.

Secretul are însă – cum am mai spus într-un alt capitol – şi un „ceea ce“. Adică, ceea ce este secretizat. Aceasta poate fi o fiinţare

care nu are caracteristicile de a fi ale Dasein-ului (obiectul unei descoperiri etc.) sau o modalitate de a fi a lui (o cunoştinţă, o faptă, un proiect etc.). În orice caz: ceea ce este secret, se află într-un fel deja în deschis şi într-un fel este deja şi des-coperit. Adică: se află în neascundere. Aceasta este apoi închisă, acoperită şi ascunsă de către secretizare pornind de la modul şi felul în care des-coperitul se arată şi se manifestă. Pornind de la acest mod, obţine secretizantul acele trimiteri care-i arată orizontul posibil al conexiunii destinaţiilor des-coperitului şi pe baza cărora el îl aşază în întregul destinaţiei sale. Acest întreg al destinaţiei des-coperitului este înţeles şi interpretat de fiecare dată pe fundalul acelei deschideri şi des-coperiri, care este propriu Sinelui Dasein-ului. Pe această bază „se decide" secretizarea. Însă secretul poate fi un mod de a fi al Dasein-ului şi poate condensa şi restul posibilităţilor sale de a fi, doar cu condiţia ca el să se nască pe bazele modalităţilor deschiderii şi des-coperirii Sinelui Dasein-ului. Ca existenţial, secretizarea poartă în sine înţelegerea şi interpretarea „valorizantă" a acestui „ceea ce" al secretului, şi această înţelegere şi interpretare – şi nu caracteristicile pur obiectuale ale lui „ceea ce" – va hotărî de fiecare dată asupra secretizării.

Deschiderea Dasein-ului este deschiderea lumii, a situării intra-mundane şi a Sinelui. În deschiderea lui, Dasein-ul se des-coperă ca *„fiinţare împreună"* (Mittsein) cu alţii. Una dintre modalităţile fiinţării împreună este cea de *a fi împotrivă*, adică de a fi în opunere, în opoziţie. Secretizantul surprinde, prinde şi fixează opunerea ca un mod de a fi împreună în lume a Dasein-ilor, deci ca fiind împotrivă.

Deschiderea şi des-coperirea fiinţării împotrivă este acea modalitate în care este prins şi fixat acel „ceea ce" al secretizării. Tot aici „soseşte" însă – cum am văzut – şi tentativa dez-văluirii secretului ca fiind o posibilitate şi un mod de a fi al Dasein-ului situat în şi prin opunere. Dar tot aici se aşază şi secretizarea însăşi, ca un mod posibil de a fi, de care dispune – ca o posibilitate – *şi Dasein-ul opus*, dar pe care secretizantul îl cunoaşte deja, ca fiind propriul său mod de a fi împotrivă.

Dasein-ul situat împotrivă îl ameninţă deci pe cel secretizant prin două moduri posibile de a fi: ca tinzând către dezvăluirea secretului şi – între timp – ca posibil secretizant. De aceea, pe baza situaţiei sale

privilegiate, atunci când își elaborează metoda secretizării sale, secretizantul poate și are deja în vedere faptul că el „construiește" ceva în care alții trebuie că se vor împotmoli, dar în care și el însuși se va putea înfunda atunci – când și dacă – și Dasein-ul opus își realizează, surprinde și fixează propria sa opunere. Din această cauză, Dasein-ul secretizant va „vedea" și va „mirosi" de fapt în orice opoziție secrete posibile.[36]

Secretul este deci – revenind – metodă. Adică el este acel mod de a fi al Dasein-ului secretizant în și prin elaborarea căruia el trimite căile căutărilor celuilalt Dasein – des-coperit în virtutea opunerii sale – pe traseul modalităților lor deficiente, în care ele se „varsă" în acea lipsă în care – prin ascundere – i se refuză prezenței a „ceea ce" este secret, chiar și „nu"-ul privativ. Acesta este fenomenul secretului, așa cum se prezintă și se arată – adică în care el este luminat – din unghiul de vedere al Dasein-ului secretizant. Întrebarea care se ridică acum este dacă acesta este într-adevăr *întreg* fenomenul secretului?

În mod cert, acesta nu mai este acel fenomen trunchiat al secretului care ni s-a arătat la capătul căilor Dasein-ului care „căuta" secretul, ci unul în care ni se relevă și unitatea fenomenului. Numai că nu putem ști dacă această unitate nu ne este cumva înfățișată ca aparență? Nu poate fi vorba – evident – despre faptul că această aparență ne-ar prezenta unitar ceva ce în fond nu este unitar. Ne prezintă ea oare într-adevăr *întreaga* unitate a fenomenului?

Trebuie de la început precizat că această întrebare și această îndoială nu provin dintr-o problematizare generală despre „posibilitatea aparențelor", ci din ceva ce s-a și ridicat deja pe parcursul analizelor noastre, însă nu a putut fi examinat. Pentru această examinare, meditația trebuie – iarăși – să-și schimbe calea. Nici până acum nu a făcut de fapt altceva decât și-a schimbat căile și rolurile. Adică s-a transpus ori în posibilitatea de a fi a Dasein-ului care, căutând, întâlnea „secretul", ori în cea a secretizantului.

---

[36] Trebuie să atragem aici atenția asupra corespondenței care există între structura categorială și cea existențială a secretului. Cum fără „ghidaj" categorial această structură existențială nici nu putea fi deschisă, tot așa, nici orizonturile categoriale ale secretului nu puteau fi deschise mai departe fără un „ghidaj" fenomenologico-existențial.

Problema că însăşi posibilitatea acestei schimbări de roluri rezidă în faptul că cel care meditează este el însuşi Dasein, şi prin urmare atât „căutarea secretelor", cât şi secretizarea sunt moduri posibile de a fi ce-i sunt tot atât de proprii fiinţării sale, cum este meditaţia, abia s-a ridicat... Cel care a meditat a meditat deci şi până acum de fapt şi despre el însuşi, numai că în aşa fel, ca şi cum el ar putea rămâne în afara mizei jocului, prefăcându-se într-un soi de „suflet impersonal" şi general al „adevărului". Însă, în realitate – cum am mai spus în treacăt – noi numai de aceea putem să traversăm – meditând – de exemplu, căile Dasein-ului secretizant, fiindcă noi înşine avem secrete. Niciodată nu meditează, în realitate, „despre secret", vreun subiect independent, universal, nepărtinitor şi lipsit de păcate. Făcând abstracţie de acest aspect fundamental, meditaţia rămâne însă nu numai nesinceră, dar şi falsă şi aparentă.

Desigur, gândirea meditativă „îl scoate" pe cel ce meditează din temele meditaţiei sale şi îl aşază într-un fel şi deasupra lor. Din păcate însă, printr-un artificiu, de regulă se omite reaşezarea lui... Secretul este însă o temă într-atât *sui generis* filosofică, încât pretinde în mod explicit şi apăsat acea seriozitate, ca cel ce meditează să fie şi el prins în orizontul gândirii, pentru a se putea orienta în hăţişurile tematicii sale.

Însă, ceea ce de obicei este omis în meditaţie – în mod aparent paradoxal – are loc zi de zi în cotidian. Oamenii pot convieţui în fond cu secretele nu doar din simplul motiv că ele îi domină, ci şi fiindcă ei – ca purtători ai propriilor secrete, mici sau mari – se află deja într-un raport de cvasi-intimitate cu secretul. Şi chiar din acest motiv ei omit, de regulă, tematizarea secretului. Căci el le este deja – într-un fel – totdeauna cunoscut. Însă apelul psiho-sociologic ori juridic la „respectarea reciprocă" a secretelor[37] nu face decât să disperseze şi să dilueze chiar acel apel fundamental, care solicită nu numai implicarea, dar şi includerea meditatorului – ca fiind el însuşi purtător de secrete – în orizontul tematizărilor sale. În fond, de aceea este nevoie de

[37] *Vezi*: Georg Simmel – *Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft*, în *G.S. – Soziologie*, Leipzig, 1908 şi Angyal Pál – *A titok védelme anyagi és alaki büntetöjogunkban*, Budapest, 1910.

meditație, ca ea să problematizeze acest raport – care rămâne, în ciuda deficiențelor sale, unul de cvasi-intimitate – cu secretul, și nu pentru a facilita fuga Dasein-ului de tematizarea lui.

Doar meditația care se clădește pe asemenea fundamente poate ajunge într-adevăr în situația de a se așeza în primul rând în modalitatea existențială a întâlnirii și a căutării secretului și, în al doilea rând, în cea a secretizantului, și numai ea poate ridica apoi, în al treilea rând, îndoiala că, totuși, cele ce au fost experimentate pe aceste parcursuri nu constituie, poate, întreaga unitate a fenomenului lui.

Dar ce am experimentat noi de fapt până acum? Am văzut că, la un loc și la un moment dat, pe calea Dasein-ului care pe parcursul căutărilor sale s-a întâlnit cu secretul, s-a ivit acea posibilitate ca el ori să spargă, ori să încerce prin viclenie și căi subterane să ajungă în posesia acelui „ceea ce" al lui. Însă, deoarece meditația – deși devine într-un fel firesc, aproape, tovarășul de drum al Dasein-ului care caută des-coperirea secretului – este totuși „doar" meditație, a trebuit atunci să părăsim sau să lăsăm închisă această cale, ca *nefiind* o cale a meditației. Numai că, meditând despre secret, noi meditàm *și despre* Dasein-ul care caută des-coperirea secretului. *Pentru el* însă, căile spargerii prin forță și cele subterane sunt posibilități *reale*. *El* deci poate și realiza aceste posibilități, *noi* însă putem înțelege această modalitate a lui de a fi, doar cu condiția de a strânge laolaltă cunoștințele noastre dobândite până acum împreună cu *interpretarea* propriilor noastre secrete intime.

Cum am mai spus: pătrunderea prin forță în secret înseamnă nu doar spargerea, dar și distrugerea și desființarea lui ca secret. Ce altceva înseamnă însă penetrarea prin viclenie și prin căi subterane în secret, decât faptul de *a opune secretului însuși metoda secretului*!!! Deci faptul că Dasein-ul, care întâlnea căutând secretul, devine el însuși Dasein secretizant!!! Ce va fi însă acum – în primul rând și cu precădere – acel „ceea ce" al secretului? Evident, el va fi chiar acest mod de a fi al Dasein-ului. Astfel, secretizanții ajung însă în situația în care modalitățile lor de a fi nu mai sunt doar alte modalități – posibile – ale propriului lor Dasein, ci și modul de a fi al „unui" alt Dasein. Ei aici se „holbează" deci unul la celălalt doar în pura lor familiaritate cu metoda secretului, fără a se putea însă „vedea" în mod efectiv. Aici

secretul nu se repetă şi nici nu se replică, ci *se extinde*. Re-elaborând existenţial metoda secretului, secretizanţii ajung de fapt în capcana vectorilor lui categoriali, care îi cuprinde extinzându-se.

Când Dasein-ul, care, întâlnindu-l, caută secretul, trece, la rândul său, şi el pe calea secretizării, atunci cu aceasta el totodată părăseşte acel drum ale cărui traiectorie, parcurs şi modalitate i-au fost prescrise de către secretizantul opus. Cu aceasta însă el dispare din câmpul de vizibilitate al celuilalt. Totodată aici dispare şi posibilitatea întrevederii întregului fenomen al secretului din perspectiva secretizantului – oricare ar fi el – şi tot aici se adevereşte şi caracterul *aparent* al acelei unităţi a fenomenului, care se manifesta din perspectiva secretizantului. Inutil prevede secretizantul secretul ca fiind un posibil mod de a fi al Dasein-ului opus, când acesta se apucă într-adevăr de elaborarea lui – deci când secretul se extinde – atunci el dispare din orizontul lui de vizibilitate.

Iar meditaţia despre secret se dovedeşte a fi într-adevăr emancipatoare doar atunci, când şi dacă, ea arată nu numai în ceea ce constă puterea şi dominaţia secretului, dar şi limitele acestei puteri. Căci fenomenului întreg-unitar al secretului îi aparţine şi posibilitatea observării şi a trădării sale secrete. Îi aparţine însă în aşa fel, încât inutil le prevede secretizantul, căci nu posedă nici o putere de dispunere asupra lui. Deci nu „tehnic“, ci existenţial pierde el fenomenul secretului, chiar dacă – după caz – păstrarea secretului îi „reuşeşte“. Căci oricare fenomen originar al secretului, ca mod de a fi al Dasein-ului, poartă în sine de la început – ca pe o tendinţă vectorială – această posibilitate. Secretul este, de aceea, un atare mod de a fi al Dasein-ului (în) care (el) se poate întoarce împotriva lui însuşi. În el deci Dasein-ul se poate pierde, dacă nu altfel, în felul că – renunţând la meditaţie, pe baza micilor sale secrete – devine un favorizant al extinderii crescătoare a secretului.

Scoaterea la iveală a întregului fenomen unitar al secretului nu poate proveni decât pornind de la meditaţie. În destinul său istoric, omul se confruntă cu fenomenul secretului prin formele sale derivate (fenomenul trunchiat şi cel aparent unitar al secretului). Pornind pe urmele acestor forme, se adevereşte însă şi faptul că, pentru scoaterea la iveală a întregului fenomen unitar al secretului, Dasein-ul care

meditează este nevoit să se implice şi să se includă pe el însuşi în meditaţie. Şi asta nu ca o „cerinţă metodologică", ci ca pe o cale a meditaţiei, ce se deschide chiar pornind din direcţia Dasein-ului care meditează. În sens condensat şi în fond, „a medita" nici nu înseamnă altceva decât îngrijirea cugetătoare a aceluia care – prin decizie şi efort – gândeşte despre ceva. Aceasta însă nu înseamnă deloc faptul că, meditând „despre" secret, cel care gândeşte devine „iniţiat" în secrete şi nici faptul că acum el ar trebui să-şi „mărturisească" toate secretele sale intime. Dar trebuie „să vadă" că el nu este doar un element rezultant, ci chiar *o cale* a temei meditaţiei sale. Atât meditând, cât şi ca secretizant efectiv şi posibil.[38]

Fără a se „prinde" în propria sa întrebare, cel care meditează se întâlneşte şi se confruntă doar cu fenomenul trunchiat al secretului. Iar Dasein-ul secretizant va privi orice alteritate din lumea prezenţei sale drept opoziţie şi secret posibil. În fond viziunea comploturilor cosmice, atotputernice şi ameninţătoare nu este decât viziunea secretizantului asupra lumii.

Mergând pe căile tematizării închiderii, acoperirii şi ascunderii, Heidegger a ajuns la cuvântul secretului (das Geheimnis). Acum putem vedea şi faptul că ceea ce el gândeşte în acest cuvânt este fenomenul trunchiat al secretului. Numindu-l „secret", el va desemna şi va realiza deschiderea ascunderii însăşi, în rătăcirea ce guvernează – în lipsa fiinţării ca întreg – des-coperirea şi acoperirea fiinţărilor.

[38] Exigenţa psihanalitică, ca medicul în devenire să fie el însuşi şi pacient al analizei, nu este decât o expresie oarecum de suprafaţă a acestei pretenţii existenţiale profunde în raport cu orice meditaţie autentică. De aceea, Heidegger este mult mai adânc atunci când fixează – ca o trăsătură a întrebării metafizice – faptul că „cel ce întreabă este prins ca atare în întrebare". În orice caz, interogaţia nu trebuie să închidă în faţa secretului posibilitatea ca întrebarea lui să vizeze fiinţarea în întregul ei.

Excurs:
Nimicul, Secretul şi Misterul

Martin Heidegger a ajuns la tematica *Nimicului* deja în *Sein und Zeit*. În special analizele sale despre dispoziţia angoasei, despre fenomenul vinei şi cele despre moarte l-au condus atunci aici. Cu puţin timp după apariţia cărţii – spre nedumerirea multora – el reia şi gândeşte mai departe problema. Astfel devine Nimicul tema centrală a conferinţei *Ce este metafizica*? (1929).

Orice întrebare metafizică este un *act* al interogării ce dispune de o dublă caracteristică. Pe de o parte ea îmbrăţişează întregul problematicii metafizicii şi vizează fiinţarea în întregul ei, pe de altă parte, ea nu poate fi pusă decât în aşa fel, încât cel care întreabă este şi el *prins ca atare* în întrebare.[39] Fiinţarea, ca fiinţare în întregul ei, nu poate fi însă surprinsă decât trecând *dincolo* de fiinţare, iar această „trecere" se realizează chiar în întrebarea privitoare la Nimic. De aceea devine Nimicul în modul cel mai natural „ţinta" interogaţiei metafizice.

Cum poate fi însă „surprins" Nimicul? Evident, doar în şi prin ceva în care el se deschide şi se dezvăluie. Astfel ajunge în centrul analizelor dispoziţia *angoasei* (die Angst) în care – cum am mai spus – se află închisă deschiderea Nimicului. În angoasa care cuprinde fiinţarea în întregul ei, ni se revelează şi ni se relevă de fapt Nimicul.

Nimicul (das Nichts) este totuşi ceva străin fiinţării. El poartă un Nu (das Nicht), din care originează şi în care se înrădăcinează nu-ul negaţiei. „Nu-ul nu se naşte prin negare, ci negarea se întemeiază pe acel *nu*, care provine din nimicnicirea proprie Nimicului." (s.n.)[40] Nu-ul negării provine deci din acel Nu originar, ce provine din ceea ce este propriu Nimicului, şi de aceea orice negare este un contact – mediat – cu Nimicul care – nimicnicind – o fundamentează. Totuşi, nu urmărind derivaţiile provenienţei negării concepute ca o operaţie a gândirii, ci mai degrabă experienţa dispoziţională şi „îndârjirea

---

[39] *Vezi*: Martin Heidegger – *Ce este metafizica?*, op. cit., p. 33.
[40] idem, p. 45.

acțiunii potrivnice", „neînduplecarea interdicției" și suferința refuzului sunt acelea prin care noi putem înțelege mai autentic nimicnicirea proprie Nimicului. Și acestea stau mărturie faptului că, în ființa lui, Dasein-ul se raportează totdeauna la Nimic, chiar dacă această raportare rămâne – fără înțelegerea deschiderii angoasei – închisă.

Într-un capitol al studiului *Despre esența adevărului*, Heidegger gândește mai departe – fără trimiteri exprese la „tematica" Nimicului – *Nu*-ul. În aceasta el se servește de o distincție care ne este și ea deja cunoscută din *Sein und Zeit*. Este vorba de distincția dintre *nu*-ul negativ și cel privativ (*steresis*). Ele nu sunt nici aici specii ale operației logice a negării, dar articulează NU-ul originar. Altfel spus: ceea ce se raportează aici la ființarea în întregul ei – în aparență – nu mai este Nimicul, ci NU-ul originar. În această raportare se sparge și se crapă Nu-ul în „nu" privativ și în „nu" negativ.

Nu-ul *privativ* este chiar *steresis*, adică manifestare a ceva sub forma lipsei (sale), iar nu-ul *negativ* este propria lui pozitivitate. O pozitivitate care chiar în negativitatea ei radicală – ca „ascunderea" – poate însă păstra ceva propriu-zis esențial. Or, în raportarea privațiunii și a ascunderii (ca „nu" negativ) la ființarea în întregul ei, întregul acestui raport se prezintă – și este denumit – ca fiind *Secretul* (das Geheimnis).[41]

Este evident că aici „secretul" nu este decât un alt nume – poate un nume mai îngust – pentru Nimic, nu știm însă cum a ajuns Nimicul la acest nou nume și la acest nou cuvânt? Numai în *întrebarea* gânditorului se putea întâmpla ceva, pentru ca aceasta să poată avea loc!

Într-adevăr, dacă privim mai atent lucrurile, atunci putem observa faptul că în studiul *Despre esența adevărului*, din întrebarea referitoare la ființarea în întregul ei, *lipsește cel care întreabă*! Adică: deși întrebarea se referă la ființarea în întregul ei și, deși ea se referă și la Dasein-ul rătăcitor, *în ea* totuși *nu este prins* și cel care întreabă. Este o sarcină exegetică – deci care nu ne privește – să se arate cum anume se putea întâmpla așa ceva. Pentru noi este mult mai important

---

[41] A se revedea și analizele noastre anterioare din acest capitol despre conținutul viziunii heideggeriene despre „secret".

faptul că, în actul interogării în care nu mai este prins şi cel care întreabă, Nimicul se numeşte Secret!

Nimicul şi Secretul pot fi corelate – la o adică – şi în mod intuitiv. Cu aceasta însă nu am pătruns încă în sensul şi semnificaţia acestei corelaţii. Pentru aceasta va trebui să zăbovim acum mai apăsat la „tematica“ Nimicului. Aceasta este o sarcină cu atât mai interesantă, cu cât ea a devenit – chiar prin şi cu ajutorul lui Heidegger – şi una dintre temele centrale ale filosofiei secolului XX.

Heidegger gândeşte despre Nimic(ul) în limba lui germană. Iar cuvântul german al Nimicului (das Nichts) îl trimite în mod direct la o anumită gândire a Nu-ului şi a negaţiei (das Nicht). În gândirea acestui NU, la început limba germană îl inspiră, însă apoi îl părăseşte pe Heidegger. Mai precis, ea îl trimite – părăsindu-l – către *steresis*-ul grecesc al lui Aristotel.

Desigur, privit în mod abstract, în fiecare cuvânt al său şi din fiecare limbă, Nimicul reprezintă o negaţie, mai precis o *negaţie a Fiinţei*. În virtutea acestei abstracţiuni, cuvintele Nimicului din diferitele limbi nici nu prezintă – de regulă – dificultăţi de traducere. „Nimicul“ românesc se traduce, de exemplu, fără probleme în germană prin „das Nichts“, în engleză prin „Nothing“, în franceză prin „rien“, în maghiară prin „semmi“ etc. Iar termenul tehnic, provenit din latinescul „non ens“ – adică „neant“ – şi încetăţenit mai mult în literatura profesională (nu o numim: „de specialitate“, căci din filosofarea profesională, chiar specialitatea filosofării lipseşte) a culturilor limbilor latine este un construct şi un artefact conceptual pur scheletal, pe matricea căruia se confecţionează versiunile aparent domesticite, cum ar fi „ne-fiinţă“ în limba română, sau „nem-lét“ în maghiară.

Totuşi, în diferitele sale cuvinte, diferitele limbi exprimă într-un mod *altfel articulat* acea negaţie a fiinţei, care este proprie oricărui cuvânt al Nimicului. Altfel sunt deci articulate în construcţia şi în rostirea lor *Negaţia* şi *Fiinţa*. De aceea, acum trebuie să încercăm să pătrundem cu gândul în unele din aceste cuvinte, pentru a penetra în orizontul „îmbucării“ articulaţiilor lor. Căci, tocmai Nimicul este acela ce, de obicei şi cu precădere, nici „nu se află“ în faţa noastră, decât ca un pur şi simplu „cuvânt“.

„Nimicul" este acela despre care spunem de obicei că „nu este". Această rostire gândeşte Nimicul sub chipul unui concept. În această gândire, conceptul Nimicului este unul gol şi complet lipsit de conţinut, însă căruia tocmai aceasta îi conferă puritate. Astfel „nimicul pur" şi „fiinţa pură" pot chiar deveni identice în golul unităţii nediferenţiate a purităţii lor (Hegel).[42]

Numai că tocmai din lipsa lui de conţinut conceptual reiese în primul rând faptul că Nimicul nici nu este în fond un concept, ci „doar" un cuvânt. Un cuvânt prin care limbile noastre rostesc – în primul rând – deficienţele, lipsurile, nesiguranţa solului, rateurile şi decăderile etc. existenţei noastre. Şi numai de aceea ajunge la cuvânt Nimicul în limbile noastre fiindcă existenţa fiinţării noastre este aceea care îl aduce la rostire. De aceea, în raport cu Nimicul, filosofia nici nu are – şi nici nu poate avea – sarcina de a fabrica vreun „concept" sau vreo „idee" din diferitele sale cuvinte, ci doar de a le pătrunde cu gândirea şi de a fixa tot ceea ce ele – ca şi cuvinte – manifestă de fapt în limbă. „Nimicul" este deci un simplu cuvânt, pe care însă totdeauna suntem nu numai înclinaţi, dar şi *nevoiţi* să-l rostim. Iar rostirea lui aduce la suprafaţă, în primul rând şi la modul cel mai direct, *nevoia* impunătoare a „utilizării" lui.

Ce am putea totuşi izbuti însă cu un asemenea „simplu" cuvânt, care este „gol" ca şi concept? Evident aici nu poate fi vorba de a examina pur şi simplu diferitele contexte şi referiri în care – în diferite limbi – noi „utilizăm" cuvântul nimicului. Absolut inutil vom inventaria diferitele sensuri implicate în diferitele uzanţe ale diferitelor cuvinte, căci nu le vom putea înţelege – pur şi simplu – decât cu condiţia de a pătrunde în acel orizont ce a rămas ne-gândit chiar în utilizarea cuvintelor. Şi tocmai în privinţa unor asemenea cuvinte – cum este cel al Nimicului – filosofia nici nu are la început altă sarcină decât *de a fixa existenţa lor în limbă, chiar prin pătrunderea lor cu gândul.*

„Nimicul" este deci un simplu cuvânt. Ce *spune* însă acest cuvânt în golul simplităţii sale? Unele limbi numesc şi exprimă Nimicul prin cuvinte *simple* şi de monolit. Numele lui nemţesc – das Nichts – şi cel

---

[42] *Vezi*: G. W. Fr. Hegel – *Ştiinţa logicii*, Bucureşti, 1966, pp. 54-58.

franțuzesc – rien – sunt asemenea cuvinte. În alte limbi însă, cuvântul Nimicului este compus. Așa sunt englezescul „Nothing", românescul „nimic", dar și ungurescul „semmi". Tot rezultatul unei compoziții este și Neant-ul de origine latină, ce surprinde Nimicul ca pură ne-ființă, altfel spus, ca pură negație a ființei.

În cuvintele tuturor limbilor – deci în generalitatea lor abstractă – „Nimicul" exprimă, rostește și reprezintă, cum am spus, negarea Ființei. Acum însă va trebui să vedem și cum anume se articulează într-adevăr negarea și ființa în cuvintele Nimicului din diferitele limbi accesibile nouă. Am văzut: cuvântul german al lui Heidegger (*das Nichts*) trimite la negarea Ființei în primul rând prin fundamentarea NU-ului, adică a negației. El neagă Ființa în așa fel încât – înainte de toate – fundamentează, originând, negația însăși: Ființa negată rămâne în ne-determinare originară, în schimb, actul însuși al negației își găsește și își însușește prin el originea articulărilor sale.

Spre deosebire de aceasta, numele englezesc al Nimicului – *Nothing* – exprimă negarea Ființei surprinse și articulate în calitatea ei de *lucru* (*Thing*). Negarea „lucrează" deci aici într-un mod complet ne-articulat, în schimb Ființa negată este articulată în cuvântul englezesc al Nimicului în calificarea ei ca „lucru".[43]

---

[43] În teza lui de abilitare, dedicată analizei negației din perspectiva gramaticii funcționale, Peter Kahrel propune examinarea termenului englezesc „Nothing" din punctul de vedere al negației concepute ca un cuantificator 0 (zero), fuzionat, în cazul de față, cu un „indefinit". Cu atât mai mult, trebuie de aceea accentuat faptul – esențial pentru gândirea cuvântului – că acest „indefinit" este și rămâne totuși „lucru" (thing). Însă, în spatele acestor înțelegeri superficiale, se ascund neînțelegeri mult mai profunde, legate atât de comprehensiunea specificului – *sui generis* – căutător al negației Nimicului, cât și de cel al raporturilor pe care ea le stabilește cu Ființa negată. Lăsate în nearticularea indefinitului și în golul gol al cuantificatorului 0 (zero), nici negația și nici articularea Ființei negate nu se vor lăsa de fapt gândite.

Aici este vorba, probabil, atât de o limită și de o capcană a limbii engleze, cât și de însăși lipsa de meditație a metodei. Totuși, Kahrel analizează – prin statistici și tabele etc. – 40 de cuvinte ale Nimicului din tot atâtea limbi ale lumii! Printre ele se află și numele românesc și cel unguresc al Nimicului. În ciuda acestui fapt, negarea rămâne pentru el „cuantificator 0" (zero)! Numai de aceea se poate ea „aplica", probabil, într-un mod ne-definit. Și doar în in-definirea negației pot fi considerate „Nimic"-ul și „Nimeni"-ul (No-body) ca fiind la fel de (altfel) ne-definite. Adică: la fel de co-originari.

La fel de interesant este numele Nimicului şi în limba franceză: *rien*. El însemna la început chiar „lucru", numai că în acea ipostază, în care el (lucrul) cu precădere „nu se afla", ori nu „se găsea", adică în care el se prezenta ca fiind negat.[44] De aceea, cuvântul „rien" îşi dobândeşte sensul său actual prin asimilarea şi prin asocierea reităţii (a lucrităţii) şi a negaţiei, însă în aşa fel, încât în el nu este articulată – ci doar topită împreună – nici negaţia şi nici calitatea de „lucru".[45]

Cu totul alta este însă situaţia în care ne găsim atunci când încercăm să pătrundem în articulaţiile cuvântului românesc al „*Nimicului*"! Şi el este un cuvânt compus, care s-a născut din contopirea negativului „nici" şi din cel al adjectivului „mic". Negativul „nici" este însă cu totul altceva decât negarea ce se articulează în germanul „*das Nichts*" şi cu totul altceva decât cea care rămâne cu totul ne-articulată în englezescul „*No*-thing". Căci, românescul „nici" articulează negarea ca fiind ***negare căutătoare***! Pe de altă parte, adjectivul „mic" înseamnă chiar fiinţă redusă din punct de vedere cantitativ, şi astfel spune de fapt cuvântul românesc al

---

Numai că, în realitate, „Nimicul" este „mai" originar decât „Nimeni"! Noi putem realiza însă acest fapt numai pe baza înţelegerii adevăratului sens al „Nu"-ului căutător. „Nimeni" înseamnă – şi în limba română – „nici oameni". Şi în „Nimeni" se regăseşte deci trimiterea către căutător: unde „Nimeni" nu este, acolo se află – ca cineva – doar cel care (îi) caută. Numai că, între timp, orizontul căutărilor poate fi totuşi „plin de lucruri". În Nimic – mai precis în SEMMI – noi depăşim însă „lucritatea" nedeterminată, ajungând – pe parcurs – pe de o parte la „NOI" (MI) înşine – ca fiind căutătorii care chiar nu găsesc – şi, pe de altă parte, devenind tocmai „NOI" înşine ca fiind cei care – nici pe NOI – nu ne găsim. Unde „Nimeni" nu este, acolo se găseşte – doar – (însuşi) căutătorul însingurat De aceea, „Nimeni" nu înseamnă deloc „nici unul", ci, dimpotrivă, chiar „de unul singur". Adică: căutătorul „nici"-ului din „Nimeni" nici nu va întâlni de fapt „Nimicul", ci doar pe Sinele lui însingurat. „Nimeni"-ul este de aceea sinele însingurat care provine de fapt din „Nimic". *Vezi*: Kahrel, Peter – *Aspects of Negation*, Academisch Proefschrift, Amsterdam, 1996, pp. 30-43.

[44] *Vezi*: Dauzat, Albert; Dubois, Jean; Mitterand, Henri – *Nouveau Dictionnaire Étimologique et Historique*, Paris, 1964.

[45] Poate şi din acest motiv folosesc cu predilecţie gânditorii francezi în loc de „rien", termenul tehnic al „neant"-ului, care, ca orice cuvânt artificial, leagă doar pur conceptual pure concepte, adică: Fiinţa surprinsă în ne-articularea sa conceptuală şi/cu negarea (negaţia) fixată tot în ne-articularea sa logico-conceptuală.

„nimicului“ că atunci şi acolo, când şi unde el este rostit, nu *se găseşte* (căutând, adică, *nu putem găsi*), *„nici“* măcar vreo Fiinţă, ce ar putea fi surprinsă măcar în *„micimea“* ei. Adică: negarea surprinsă şi prinsă în natura şi ipostaza ei căutătoare îşi pierde aici din capul locului „calitatea“ ei de operaţie logică abstractă şi îşi fixează în limbă caracterul ei originarmente existenţial. Între timp cuvântul românesc al „Nimicului“ articulează – chiar dacă doar în calitatea sa de a fi redusă din punct de vedere cantitativ – şi fiinţa surprinsă tot în caracterul său reifiat. (Ca lucru, cu alte cuvinte, căci doar lucrurile pot fi în ultimă instanţă propriu-zis „mici“).

Şi cuvântul maghiar al Nimicului (Semmi) articulează – de la început – negaţia ca fiind căutătoare. Pătrunzând însă cu gândul în articulaţiile sale, el spune – poate – mai mult decât cele care au fost evocate şi analizate până acum. Numele maghiar al Nimicului – SEMMI – este şi el un cuvânt compus. El s-a născut din contopirea aceluiaşi negativ „nici“ – SEM – şi din pronumele MI. Cu negativul „nici“ (sem), noi spunem de fapt că „nici aici“, „nici acolo“, „nici atunci“, „nici eu“, „nici el“ etc. Adică: peste tot am căutat, totuşi nici-unde şi nici-când nu am găsit. Oricât şi oricum să ne gândim: Nu-ul la care ne trimite negativul „nici“ nu este nici acel „nu“ negativ şi nici „nu“-ul privativ pe care le-a scos Heidegger la iveală prin pătrunderea cu gândul în trimiterile „das Nicht“-ului german.

Nu-ul negativului „nici“, este un Nu căutător! El spune că noi de fapt *căutând nu am găsit*. Cu aceasta el exprimă că modalitatea în care noi ne-am întâlnit, ne-am izbit şi ne-am confruntat cu Nu-ul, este în fond, chiar căutarea. De aceea negativul „nici“ („sem“) de fapt aşază negarea în modalitatea căutării, iar căutarea în modalitatea Nu-ului (adică a negării).

Ce înseamnă însă toate acestea în esenţă? În primul rând înseamnă faptul că, deşi NICI-ul (SEM) este aici într-adevăr o căutare care se „varsă“ în Nu, el totuşi – căutare fiind – se şi desparte de fiecare dată de nu-urile determinate pe care le întâlneşte şi de care se izbeşte. Căci niciodată căutarea nu este doar o întrebare repetată şi nici doar repetarea unei întrebări, ci ea este – cum am arătat într-un alt capitol – o întrebare *purtată în înconjur*. De aceea, în „NICI“ (SEM) este vorba totdeauna de mult mai mult decât de tensiunea dintre

întrebare şi răspunsul negativ care soseşte la ea. În ea însăşi negarea – adică însuşi NU-ul – este aşezată în modalitatea căutării! De aceea „nici“-ul niciodată nu neagă căutarea însăşi, ci doar o aşază şi o fixează în modus-ul ei deficient, în care ea „nu găseşte“. Astfel „NICI“-ul (SEM), pe de o parte *încarcă*, accentuează şi contureazā Nu-ul, dar, prin aceasta, pe de altă parte, el şi impulsionează căutarea către *epuizarea* ei. De aceea, Nu-ul întâmpinat în înconjurare – adică NICI-ul – nu este decât deficienţa căutării epuizate, dar nu şi suspendate.

Acestea îi conferă NICI-ului pe de o parte o soliditate ce tinde să se închidă ermetic în sine, dar, în acelaşi timp, îi conferă şi un impuls interior care, iradiind, îl trimite şi îl retrimite către re-epuizarea lui. Şi chiar în spaţiul şi în orizontul acestui impuls iradiant are loc şi se realizează contopirea nici-ului – SEM – cu pronumele MI, în numele maghiar – SEMMI – al Nimicului.

În limba maghiară „MI“ este deopotrivă un pronume interogativ – însemnând „Ce?“ – şi un pronume personal, însemnând „Noi“. Indiferent dacă această coincidenţă fonetică este sau nu întâmplătoare, ea ascunde şi poartă posibilităţi speculative rare şi importante. Nu trebuie să trecem cu uşurinţă peste ele. Căci, împreună cu negativul „SEM“ (nici), pronumele „MI“ (noi) spune de fiecare dată că, totdeauna, NOI suntem aceia care căutăm întrebând, dar, însă şi totuşi, Nu găsim (nimic). Aşezate – prin contopire – în spaţiul lor reciproc, SEM (nici) şi MI (noi) exprimă faptul că, în pluralul întrebărilor căutării, întrebătorii relevaţi în totalitatea pluralului lor s-au întâlnit cu ceea ce exprimă cuvântul „SEMMI“ (NIMIC), doar izbindu-se în NU, adică doar izbindu-se în negare.

În interiorul spaţiului articulaţiilor sale, cuvântul maghiar al Nimicului ne permite să gândim poate mai profund şi mai articulat ceea ce „exprimă“, căci el fixează de la început nu doar căutarea şi modalităţile sale – deficiente –, dar şi faptul că totdeauna NOI (MI) suntem aceia care căutăm şi întrebăm, chiar dacă „în el“ (adică în Nimicul), nici pe noi înşine nu ne putem găsi. Adică faptul că Nimicul este – într-un sens al său – chiar stranietatea şi nefamiliaritatea noastră, care aparţine sinelui nostru, şi de aceea strădui̦nţele noastre de

a-l elimina – omițându-l și evitându-l – din spațiul existenței noastre sunt și vor rămâne totdeauna inutile.

În cuvântul maghiar al Nimicului devine apoi limpede și faptul că el nu este nici pe departe o simplă negare a Ființei, provenită de dincolo și din afara ei, ci una care totdeauna se implică în ființarea și în existența noastră. Pentru a putea însă realiza într-adevăr acest fapt, trebuie să pătrundem în articulațiile diferitelor cuvinte ale Nimicului.

Pronumele interogativ MI?, ca pronume interogativ nedeterminat (CE?), poartă și reprezintă însă impulsuri și trimiteri și într-o altă direcție. Acum el ne mobilizează sub forma întrebărilor de tipul: „Ce este acesta?", „Ce este acela?" etc. Desigur, în numele Nimicului – în SEMMI – întrebarea Ce?-ului – adică a lui MI? – se află din capul locului și totdeauna, deja în orizontul NICI-ului – SEM –, adică în cel al Nu-ului căutător. Impulsul căutării se izbește deci imediat de zidul NU-ului. Nu putem însă să nu observăm că aici – în pofida oricărei negativități destinale – căutarea Nu-ului căutător și întrebarea Ce?-ului se inspiră și se impulsionează totuși reciproc și în permanență. Adică: în cuvântul maghiar al Nimicului – Semmi – întrebarea Ce?-ului (MI?) nu lasă căutările noastre (MI) (Noi) să se stingă niciodată complet – oricât ar fi și ar rămâne ele de deficiente (adică „SEM", deci „Nici"). În el nu numai negarea se articulează deci în mod specific – ca fiind Nu căutător – dar și Ființa, care poartă și comportă această negație. Ea este prinsă în negarea acestui cuvânt pe de o parte ca depășind orice caracter de „lucru", dar care, în același timp și pe de altă parte, ne aparține totuși – ca un sens ultim al căutărilor noastre – nouă înșine.

În numele românesc și în cel maghiar al Nimicului, am găsit de fapt o formă mai originară a Nu-ului: Nu-ul căutător. „Nici" și „sem" sunt de fapt nu-uri „deschise" într-un fel, care de aceea sunt capabile și să poarte sensul existențial, profund și dinamic al negării. Acest Nu căutător este acela care poartă și originează – de fapt și negândit – atât nu-ul privativ, cât și pe cel negativ heideggerian. În numele său maghiar pulsează însă și o tensiune particulară, care nu poate fi identificată și regăsită în nici un alt cuvânt – cunoscut nouă – al Nimicului. Căci în el – oricât să fie ea predestinată negativității –

totuşi şi totdeauna, se naşte şi se renaşte, sună şi răsună întrebarea *CE*?-ului (MI?) ca o întrebare ce congenital ne aparţine *nouă* (MI).

Ce poate însă spera şi aştepta o întrebare, care, deşi nu poate primi răspuns, totuşi sună şi răsună mereu? Desigur, în „locul" răspunsului, ea nu poate spera şi aştepta decât la un *ataşament* care – fără s-o satisfacă – i se *potriveşte* totuşi în mod *articulat*.[46] Or, întrebarea care – în cuvântul Nimicului – în mod destinal – nu poate spera şi aştepta la un răspuns, dar care – tot în el – se regenerează mereu, nu poate spera şi aştepta – ca ataşament ce totuşi i se potriveşte – decât *o minune*.

Într-adevăr, în cuvântul maghiar al Nimicului – deci în SEMMI – ataşamentul potrivit al întrebării surde, dar neeliminabile din CE?-ul aşteptării, este chiar *minunea*. Ea va suna astfel: „MI-CSODA?" (csoda = minune), adică, „Ce minune?", iar răspunsul care-i va răspunde imediat – în Nimic – va fi: NICI-O-MINUNE (SEM-MI-CSODA)! Adică: „unde se află" Nimicul, acolo nici măcar o „minune" nu „se găseşte"!

Totuşi, în numele maghiar al Nimicului, de fiecare dată când el este rostit, prinde glas – într-un mod negândit, şi chiar dacă ea se şi izbeşte imediat de pozitivitatea lipsei purtate în negativul căutător al „nici"-ului – întrebarea aşteptării minunii. Şi de aceea este de fapt indestructibilă şi ne-eliminabilă aşteptarea minunii, fiindcă ea se înrădăcinează în fond în raportul originar al Dasein-ului cu Nimicul, şi – prin aceasta – cu Fiinţa. Tot de aceea, dincolo de aşteptarea ce articulează ataşamentul său ca „minune", cuvântul maghiar al Nimicului mai poartă în sine – şi nu implicit, ci chiar în mod explicit – şi o trimitere într-o altă direcţie. În această direcţie, el retrimite Dasein-ul nostru la el însuşi.

Retrimis la el însuşi, Dasein-ul se poate confrunta – şi se şi confruntă de când metoda lui este şi îi este cunoscută – cu fenomenul secretului. Am văzut că şi Heidegger, pornind – prin gândirea NU-ului – pe căile trimiterilor Nimicului (das Nichts), a ajuns de fapt la Secret(ul) (das Geheimnis).

---

[46] Prin „ataşament" înţeleg aici pur şi simplu ceva ce, deşi „i se poate ataşa" la ceva pe baza potrivirii, îi rămâne totuşi ceva exterior.

Ce raport există între fenomenul întreg-unitar al secretului şi Nimicul dacă aceasta se putea totuşi întâmpla? Desigur, fenomenul întreg-unitar al secretului ni s-a dovedit a fi – la capăt şi în fond – unul *misterios şi enigmatic*. Trebuie precizat că aceasta nu este „adeverirea" vreunei ipoteze sau presupoziţii, ci, fenomenului secretului îi aparţine în mod efectiv şi esenţial faptul că, examinat din toate direcţiile, el se dovedeşte – la capăt – a fi enigmatic şi misterios.

„Enigma" însă ni s-a prezentat – în funcţie de direcţia din care a întâlnit-o meditaţia – în alt şi alt fel. Pentru Dasein-ul care, căutând, a întâlnit secretul, el s-a înfăţişat prin împotmolirea în pozitivitatea lipsei. Însă, pentru Dasein-ul secretizant, secretul s-a pierdut de fapt în propria lui lipsă de transparenţă şi de vizibilitate categorială. Iar Dasein-ul care, meditând, s-a prins pe sine însuşi în tema meditaţiei sale, nu a făcut în fond altceva decât a fixat caracterul aparent-întreg al acelei imagini unitare, pe care secretizantul – pornind de la situaţia lui privilegiată – şi-o putea forma şi imagina despre secret. Însă, prin faptul că a înlăturat vălul aparenţei, el nu a ajuns – şi nici nu putea ajunge – „în posesia" secretului. Tot ce a făcut – şi tot ce putea să facă – nu a fost decât faptul că a fixat caracterul enigmatic şi misterios al fenomenului secretului.

Pornind de la şi trimis de către Nimic, Heidegger ajunge la Secret. Acest fapt nu este deloc întâmplător, căci – acum putem vedea – el, deşi ne-gândit (adică fără a fi explicitat analitic), este de fapt orientat şi ghidat de către Nu-ul căutător din Nimic(ul), adică de către rădăcinile pozitivităţii lipsei întâmpinate atât în căutările negării, cât şi în negările căutărilor.

Numai că şi secretul „face" să apară pozitivitatea lipsei, şi anume chiar la „capătul" propriu-zis al căilor Dasein-ului căutător. Prin aceasta am denumit de fapt fenomenul trunchiat al secretului şi din aceste motive am susţinut că ceea ce Heidegger gândeşte în fond în cuvântul său – das Geheimnis – acela este chiar acest fenomen trunchiat. Ceea ce el numeşte secret, Heidegger nu retrimite totuşi la gândirea Nimicului. Fiindcă de acolo nici nu există vreun drum de întoarcere la Nimic. „În" secretul astfel conturat şi fixat, nu se poate decât adânci şi aprofunda, iar Heidegger şi realizează aceasta prin gândirea – ulterioară – mai apăsată a „retragerii de sine" proprie

esenței Ființei. Pe acest parcurs, prinderea în întrebare a celui care întreabă rămâne totuși în mod definitiv desprinsă și lăsată în urmă. Dar tocmai din acest motiv nu se află în fenomenul trunchiat al secretului vreo cale care să ne reconducă la Nimic. Adică tocmai din motivul că Heidegger totuși nu s-a confruntat cu fenomenul propriu-zis al secretului.

Căci experiența confruntării și a asumării tematizatoare și meditative cu fenomenul întreg-unitar al secretului este de fapt o experiență a Nimicului. În evocarea meditativă a fenomenului întreg-unitar al secretului, noi ajungem și ne aflăm de fapt în și la relevarea Nimicului, ca fiind chiar atmosfera experienței care ne încearcă și ne solicită. Ea nu are loc doar ulterior ori *post festum*, ca în cazul angoasei care ne cuprinde dar ne și blochează pe parcurs, ci fenomenul întreg-unitar al secretului, prin caracterul său „enigmatic" și „misterios", ne spune și ne arată în fond că, meditând pe urmele și pe căile tematizării sale, ajungem în așa fel la gândirea Nimicului, încât – înglobându-ne în întrebările tematizării noastre – realizăm și faptul că, prin el – adică prin secret – ne aflăm de fiecare dată deja așezați în nimicnicirile Nimicului. Adică: așezați și situați prin secret chiar „în" secret, noi nu ne aflăm de fapt decât sub incidența unui *alt nume* al Nimicului prin care experimentăm în fond nimicnicirea lui. Nu este vorba doar despre faptul că, în și prin fenomenul secretului, Nimicul – ce este congenital modurilor noastre de a ființa – nimicnicește, iar noi am și realizat acest lucru la „capătul" sau în vârful meditațiilor noastre. Ci despre faptul că, în fond, comprehensiunea fenomenului secretului înseamnă în mod direct și „comprehensiunea" mai articulată a Nimicului, și că numai astfel putem – poate – înțelege *mai bine* și nimicnicirile lui.

Tot aici se adeverește, iarăși, că tematizarea expresă, filosofico-aplicativă a secretului ne reconduce într-adevăr și în modul cel mai firesc și intrinsec și la re-creionarea mai articulată a unor chestiuni care sunt fundamentale și esențiale filosofiei în genere.

Secretul ne poate însă experimenta Nimicul doar cu condiția să-l „atragă" în „mijlocul luminos", adică în *Lichtung*. Mijlocul luminos (Lichtung-ul) și Nimicul „cuprind" – din direcții opuse – ființarea în

întregul ei. Ele nu sunt însă Ființa și Nimicul despre care vorbește – identificându-le – Hegel.

Fenomenul secretului se află – stă – în mijlocul luminos, adică în Lichtung. Numai că el „stă" acolo în așa fel, încât ne arată faptul că gândindu-l până la capăt, noi nu putem să nu gândim și Nimicul. Adică, nu „alăturăm" ori „asociem" – prin gândire – Nimicul la sau cu secretul, ci îl gândim chiar acolo, unde el „se află" așezat. Deci tocmai „în miezul" fenomenului secretului.

Nu este vorba aici doar despre faptul că, în fond, secretul – secretele – „stau" în așa fel în mijlocul luminos, *ca și cum* acolo *nu ar fi nimic*. Orice secret tinde și pretinde într-adevăr ca el să se afle în mijlocul luminos în mod activ, însă totuși invizibil. El ia deci asupra lui Nimicul și sub forma aparenței: chiar acolo, în mijlocul luminos, și tocmai ca secret, el nu este nimic, adică, este chiar Nimic. Nici nu se arată și de aceea „arată" ca ceva ce nici nu există.

Dincolo însă de aceasta, aici este vorba și despre faptul că și atunci când se manifestă tocmai ca fiind secret – deci ca obstacolul ce se opune în mod rezistent ascunzându-se în lipsă – și atunci, deci, secretul așază de fapt în mijlocul luminos chiar relația lui intrinsecă cu Nimicul.

Nu cunosc nici un alt cuvânt care să numească mai potrivit această trăsătură izbitoare a secretului decât numele lui în limba maghiară: TITOK. Prin lipsa lui monolitică de articulații, prin etimologia lui străveche și nedecisă, și prin derivarea lui deverbală, el exprimă extrem de nimerit acea rigiditate izbitoare și nedeterminată care ne încearcă cu ocazia fiecărei confruntări cu fenomenul lui. Chiar și în grecescul „*kriptos*" se întrezărește o mică crăpătură a trimiterii, iar „*das Geheimnis*"-ul german al lui Heidegger exprimă nu numai stranietatea dar și apartenența secretului la intimitatea căminului (das Heim = cămin).[47] Iar cuvântul „*secret*" al limbilor latine – care a fost

---

[47] Heidegger mizează din plin pe sensurile cuvintelor limbii sale. În cazul de față este vorba despre „*das Heim*", care înseamnă: „cămin". Din el provine „*heimlich*", adică ceea ce aparține intimității casei și căminului, deci ceea ce ne este familiar. Tot pe el se clădește însă și numele german al secretului – *das Geheimnis* – care astfel fixează de la început atât închiderea intimității, cât și refuzul pe care-l implică. Din el provine însă și „die *Un-heimlichkeit*" despre care vorbește Heidegger ca fiind ne-familiaritatea

preluat şi de către limba engleză – se referă de fapt la ceva ce – în urma unei selecţionări – fusese pus, şi apoi este ţinut, la o parte. Şi în el se găseşte deci o anumită trimitere de care se poate „agăţa", totuşi, înţelegerea lui.

Cuvântul maghiar al secretului – deci acel: TITOK – nu trimite însă nicăieri. De aceea, el exprimă cel mai bine ceea ce numeşte. Adică: fenomenul secretului. Tot de aceea este însă imposibil ca meditaţia să pornească din şi de la el. În permanenţă el trebuie „tradus" şi purtat în „spiritul" altor limbi, pentru a putea ajunge cu gândul la ceea ce el exprimă de fapt. Atunci însă ajungem la concluzia că pe acela îl numeşte în modul cel mai deplin. Fiindcă, dacă el totuşi „trimite" la ceva, atunci acel ceva este chiar Nimicul, în gândirea căruia meditaţia trebuie să se menţină în mod apăsat pentru a putea articula experienţa fiinţării ce se rosteşte în el.

De aceea, dincolo de această exprimare a izbirii, cuvîntul maghiar al secretului mai poartă în sine şi un *apel*. Adică un apel la necesara lui traducere, adică un apel la necesitatea comunicării. Nicăieri nu simţim de fapt mai profund şi mai stringent nevoia comunicării, decât în faţa secretului şi cu ocazia izbitoarei noastre confruntări cu el. De aceea, nevoia traducerii continue a cuvântului maghiar al secretului – în limba română, germană, franceză etc. – nici nu este o tehnică sau o metodă eventuală a filosofării, ci doar – şi chiar – o supunere ascultătoare la apelul pe care el îl poartă şi-l adresează filosofiei.

Cu acest prilej putem vedea însă şi faptul că acel cuvânt german al lui Heidegger, cu care el numeşte secretul – das Geheimnis – nici nu este în realitate un „alt nume" pentru Nimic, ci doar un *pseudonim* al lui în care el se ascunde şi se învăluieşte.

---

deschisă şi descoperită la modul cel mai propriu de către dispoziţia angoasei, adică o expresie condensată a apăsării provocate de lipsa de autenticitate şi de adevăr a rătăcirii.

Provenind din „das Heim", atât „das Geheimnis" (secret), cât şi „die Unheimlichkeit" (lipsa de familiaritate) exprimă o anumită îndepărtare de la provenienţă: secretul este închiderea în cămin, iar apăsarea ne-familiarităţii este părăsirea sau pierderea căminului. Tot din „das Heim" vine şi „die Heimat" (patrie), care la Heidegger nu înseamnă o ţară anumită, ci un deschis al intimităţii, ce se oferă ca un sol de fixare organică şi de resurse pentru fertilitatea umană.

Numai că, acelaşi cuvânt german din studiul *Despre esența adevărului* a fost redat de către traducătorii lui în limba română prin expresia: „mister". Ei s-au ferit să redea ceea ce Heidegger gândeşte de fapt în cuvântul său prin expresia potrivită, adică prin „secret". Deşi traducerea este – după părerea mea – nepotrivită, ea nu este totuşi întâmplătoare, ci se înscrie – şi încă cu cea mai mare seriozitate – pe o anumită traiectorie a interpretării. Fiindcă imediat se ridică întrebarea dacă experiența caracterului enigmatic al fenomenului secretului este oare într-adevăr experiența Nimicului sau dacă nu cumva în ea mai degrabă ne-am reîntâlnit cu ceva ce umanitatea istorică cunoaşte de mii de ani, şi pe care – pe linia sa apuseană – îl şi numeşte de atunci „mister"?

Într-un fel, legătura misterului cu secretul pare apoi a fi evidentă: orice mister, când ne apropiem de el, ni se prezintă în primul rând ca fiind secret. Misterul se aşază şi „se şi avansează" în întregime în secret. Misterele povestesc inițiaților în limbajul minunat – şi de neînțeles celor care nu sunt inițiați – al simbolurilor, al formulelor, al enigmelor, al alegoriilor etc. Aparține însă comprehensiunii autentice a misterelor şi înțelegerea faptului că simbolurile, formulele şi ritualurile lor nu sunt în primul rând enigmatice fiindcă se aşază în fața a ceva ce se ascunde între timp, ci pentru că ceea ce se prezintă în ele este de aşa natură încât nu se poate manifesta decât într-un mod enigmatic. Ceea ce se manifestă deci în enigmele misterelor poartă cu sine şi pretenția şi condiția manifestării sale secrete.

De unde provine însă această pretenție şi condiție?; Ce are ea de a face cu caracterul minunat al simbolurilor şi al enigmelor? şi, în fine, Ce legătură au toate acestea cu secretul? Aceste întrebări ne retrimit, evident, la chestiunea Nimicului. Fiindcă, cu ocazia pătrunderii în cuvântul său maghiar, am putut vedea şi faptul că problematica Nimicului nu poate fi separată de aceea a aşteptării – ce-i drept – surde, a minunilor. În acest cuvânt, devine limpede faptul că aşteptarea minunilor nu poate fi eliminată din raportul Dasein-ului cu Nimicul şi, prin urmare, nici din raportarea lui la Ființă. Or, misterul nu face decât să se grăbească a pătrunde şi a umple această sciziune care – şi prin aşteptarea minunii – se iveşte în Nimic, dar care – tot în el – se şi închide imediat de către Nu-ul căutător. Şi doar de aceea

reuşeşte misterul să pătrundă în această sciziune, fiindcă în fond minunea lui este „aşteptată"; şi numai de aceea se creează şi se realizează pătrunderea şi umplerea ei „doar" ca secret, condiţionat şi pretins, fiindcă sciziunea se şi închide de fiecare dată imediat.

Umplerea sciziunii nu poate fi însă realizată fără participarea Dasein-ului. Ca şi Nimicul însuşi, nici minunile misterelor care umplu sciziunea lui nu provin din „exteriorul" legăturii şi participării Dasein-ului cu şi în Fiinţă. Dimpotrivă, ele provin chiar din Fiinţa lui.

Chiar în cotidianitatea lui, Dasein-ul întâlneşte multe chestiuni minunate şi el se şi miră suficient. În mistere însă nu poate fi vorba de această mirare grăbită. Dimpotrivă, ceea ce este admirat în secretul misterelor vizează chiar fiinţarea în întregul ei şi nu cutare şi cutare lucru sau fapt uimitor. În ele secretul vizează – iarăşi – fiinţarea în întregul ei, însă în aşa fel încât el este „pus" să penetreze sciziunea ce se deschide în mod congenital prin aşteptarea minunii în Nimic. Numai că am văzut că, într-una din direcţiile sale, Nimicul retrimite Dasein-ul la el însuşi, adică – în fond – la noi înşine. Această retrimitere are loc chiar în prezenţa fiinţării ca întreg, însă tocmai în momentul *retragerii* sale.

Aşteptarea minunii întrezăreşte deci fiinţarea în întregul ei chiar în momentul retragerii sale, ca fiind uimitor şi miraculos de enigmatic. Aceasta va fi de fapt minunea aşteptată, adică tocmai secretul luat în sensul misterelor. Şi de aceea nu putem înţelege misterele fără secret, căci în ele noi nu experimentăm de fapt secretul în fenomenalitatea lui întreg-unitară. Adică în mistere nu experimentăm secretul ca fiind propriu-zis ceva în care de fapt experimentăm Nimicul chiar în Nimic.

Dacă în mistere nu experimentăm fenomenul întreg-unitar al secretului, atunci cum anume îl experimentăm totuşi? Fiind în întregime în secret, misterele prezintă totuşi secretul ca fiind unitar.

Calea pe care secretul se prezintă ca fiind totuşi unitar este cea a secretizantului. El va fi apoi şi acela care va vedea şi va bănui în orice opoziţie secrete posibile.

Nimicul nu poate fi însă înfăţişat în primă instanţă – decât ca opunerea şi opusul absolut. Primul lucru ce trebuie de aceea bănuit în el, acela va fi – pentru secretizant – chiar secretul pe care-l „poartă". Nu întâmplător, toate misterele sunt într-un fel legate de chestiunea

morții și de cea a vieții de „după“ moarte. Adică de problema trecerii în *ne-ființă* și de dominarea vieții vii prin cunoașterea celei de *dincolo* de moarte. Ne-ființa de dincolo de Ființă este însă chiar Nimicul revelat, adică întrezărit chiar în felul în care el „vizează“ ființarea în întregul ei.

Misterele sunt deci legate de viziunea ființării ca întreg, închegată chiar în depășirea și transgresarea ei minunată înspre ne-ființa opusă ei și purtătoare de secrete bănuite și de aceea contactabilă doar în și prin secretul ritualurilor și al inițierii, care – negreșit – va aduce apoi și dominația asupra vieții vii.

Oricum, în mistere secretul însuși este acela care „contactează“ însuși secretul ce este de fiecare dată legat de ne-ființa care transgresează – și care de aceea și face într-un fel manifestă – ființarea în întregul ei. Deci pentru a putea „contacta“ secretul, noi trebuie ori să *ne aflăm deja* în secret, ori să *intrăm* în el simultan cu acest contact. Adică: ori să facem, ori să lăsăm ca secretul să se *extindă*. Deci să ne supunem înainte de toate secretului însuși.

Acum devine însă limpede și faptul că – într-o anumită direcție – numai Nimicul poate conferi necesitate „legăturii“ secretului cu secretul ca mister. Căci el este în fond acela care – îmbrățișând minunea în sciziunea așteptării sale – va purta secretul până la, și dincolo, de ființarea ce se retrage în întregul ei.

Adică, de fapt iese iarăși la iveală intimitatea legăturii dintre Nimic și secret: secretul ce se extinde este „îmbrățișat“ de Nimic, iar Nimicul care nimicnicește (moartea etc.) este cuprins de secret. Evident, prin acesta și secretul devine ceva ce este el însuși minunat și admirabil.

Prin urmare, ceea ce admiră în primul rând și în primă instanță mistagogul și inițiatul este tocmai secretul ce-l cuprinde și-l guvernează potrivit intimității raporturilor sale cu Nimicul. Misterul este de fapt experimentarea – prin secret – a Nimicului chiar în Nimic. El este admirarea minunățiilor ultime ale secretului însuși de către secretizantul însuși. El se miră și admiră de fapt secretul însuși, și prin el însuși Nimicul în care secretul îl așază într-un mod într-adevăr uimitor.

Însă, faptul că misterul nu este decât mirarea secretizantului „provocată" de către secretul însuşi ce-l poartă în şi spre Nimic nu poate fi nici întrevăzut, nici gândit şi nici spus decât de cei care meditează tematizând însuşi secretul. Dar *nu* mistagogului, şi *nu* iniţiatului. Adică nu celor ce se află în „interiorul" secretului misterelor ca secretizanţi. Căci ei vor vedea în orice opoziţie de orice fel – deci chiar şi în simplul act al tematizării secretului – secrete posibile, şi de aceea, cu ei nici nu se poate *dialoga* despre secret.

Spre deosebire deci de tematizarea propriu-zisă şi expresă a secretului, care – cum am văzut – culminează în apelul către comunicare, misterul comportă o blocare şi un refuz al comunicării, transformând-o într-un proces (iniţiatic) ne-reflectabil şi în ultimă instanţă ne-reflectat autentic şi care, de aceea, de fapt, este expus şi supus tendinţelor categoriale vectoriale ale desfăşurării existenţialului secretului. Din acest motiv – cum vom vedea într-un capitol următor – iniţierea nici nu ne poate înfăţişa fenomenul întreg-unitar al secretului.

Numind „secret" (das Geheimnis) ceea ce i s-a înfăţişat, Heidegger nu numai că ţinteşte şi vede mult mai departe decât orice se numeşte îndeobşte „mistere", dar nici nu se întâlneşte în fond cu aşa ceva. Dacă înţelegem căile pe care înaintează Heidegger, atunci realizăm şi faptul că pe ele nu se află „mistere", în schimb ele ne conduc la confruntarea noastră autentificabilă cu guvernarea secretului, adică cu fenomenul lui trunchiat.

* * *

Fenomenul întreg-unitar al secretului nu se înfăţişează şi nu se încheagă decât în experienţa tematizării sale efectuată de către Dasein-ul ce, tinzând către autenticitatea lui, se prinde şi pe sine însuşi în interiorul actelor sale interogatoare. Aceasta nu este „concluzia" unui raţionament, ci o constatare fenomenologică a cărei însemnătate trebuie surprinsă în adevărata ei amploare. Căci ea nu înseamnă în esenţă nici mai mult şi nici mai puţin decât faptul că fenomenul întreg-unitar al secretului *nu* se încheagă *niciodată* nici în experienţa celui care îl înfruntă căutând şi expus lui, şi nici în cea a secretizantului.

Numai că tocmai aceasta este una dintre trăsăturile fundamentale ale fenomenului secretului, şi de aceea ea trebuie fixată şi penetrată de gândul meditaţiei. Ea ne arată că fenomenul existenţial al secretului „funcţionează" în fond şi în esenţă potrivit unor tendinţe care sunt nu numai autonome, dar şi de necuprins cu privirea, şi care de aceea îi scapă în fond Dasein-ului al cărui existenţial – adică mod de a fi – este.

Secretul este un existenţial, adică un mod de a fi al Dasein-ului, pe care însă Dasein-ul niciodată nu-l posedă şi nu-l domină în întregul său unitar, ci, dimpotrivă, el devine – în esenţialitatea ultimei instanţe – dominat de tendinţele vectoriale ale propriului său existenţial. Existenţialul secretului devine deci reificat şi de aceea reificarea lui nici nu poate fi surprinsă în „termeni pur existenţiali", fiind necesară şi elaborarea termenului său categorial.

Fenomenul întreg-unitar al secretului nu este un fel de „tip ideal" al secretului, de care „cazurile concrete de secrete" să se apropie mai mult sau mai puţin exemplar, ci este chiar sensul ultim – adică fiinţa – „cazurilor concrete" ale secretului. Şi chiar din acest motiv este necesar ca el să ghideze des-coperirea cazurilor concrete, problematizând şi articulând deschiderea lor probabilă şi prealabilă, avertizând în acelaşi timp – şi în mod la fel de articulat – şi cu privire la capcanele şi fundăturile des-coperirii lor.

Chiar această trăsătură a fenomenului secretului este aceea care, de exemplu, trimite şi orientează cercetarea lui, în primul rând şi cu precădere, în direcţia „fostelor secrete". Numai că „fostele secrete" – în aparenţă – *nu mai sunt* secrete, deci ele chiar ca secrete sunt *mai Nimic*, sau aproape Nimic. Deci pentru a putea fixa şi înţelege acest „mai" Nimic, şi pentru a putea apoi desluşi cu ajutorul lui şi „cazurile concrete" de „foste secrete", este necesară experimentarea – în şi prin meditaţie – a fenomenului întreg-unitar al secretului.

Dasein-ul care se prinde pe sine însuşi în interogaţiile tematizărilor sale devine apoi conştient şi de faptul că el doar meditează. Adică, nici nu dezvăluie – curios fiind – secrete, nici nu tinde la dobândirea unor secrete concurente, şi nici nu investighează – ca detectivii – secrete ascunse. El nu cade apoi nici în plasa atracţiei – facile şi de suprafaţă din punctul de vedere al înţelegerii fenomenului

secretului – vreunei „inițieri". Căci știe că acestea sunt alte moduri și caracteristici de a fi ale Dasein-ului (său), în care el nu ar mai putea în fond deloc medita „despre" secret.

Totuși, însuși fenomenul secretului este acela care – izbindu-ne în covârșirea destinului nostru istoric – solicită meditației și seriozitatea de a *nu* cădea în plasele capcanelor sale. De aceea, nu înțelegem probabil corect și în întreaga ei amploare nici presiunea prezentului „acum"-ului nostru de a ne năpusti urgent asupra „fostelor secrete" ale trecutului nostru recent, pentru a aduce la suprafață conținuturile lor îngrozitoare și reificate. Trebuie să fim din capul locului conștienți de faptul că însăși această întrebare și problematizare provine în mod direct din chestionările raporturilor dintre secret și Nimic. Căci altfel nici nu ne-am întreba, ci ne-am apuca – cu hărnicie – de ceea ce „este" de făcut.

Legătura dintre secret și Nimic nu înseamnă de loc faptul că dacă acum, de exemplu, ne năpustim asupra unei „foste" arhive secrete, atunci acolo ar trebui să găsim „chiar Nimicul". Dimpotrivă, acolo noi vom întâlni suficiente texte și pretexte pentru cercetări sârguincioase, amănunțite și îndelungate. Oricât ne-am învârti însă – neavizați și neavertizați meditativ – în mijlocul dosarelor mai mult sau mai puțin ordonate și coerente, nu vom putea realiza și înțelege din ele Nimic-nicia acelei puteri, care – în modul său de a fi – a realizat acest mecanism uriaș, care și acum, deci ca „fost" fiind, își etalează mai mult pseudo-impunătoarea sa enormitate, decât Nimic-nicia lui.

Nimic-nicia secretă, și prin secret, a „fostelor" puteri, nu poate fi înțeleasă – în mod efectiv și articulat – decât dacă ne apropiem de „fostele" lor secrete, punând accentul în primul rând nu pe „fost", ci pe „secret".[48] Acest orizont nu este însă în nici un chip asigurat nici atunci când zi de zi „dezvăluim" secrete jurnaliere și nici atunci când – ca „oameni de știință" – cotrobăim în „fostele secrete".

Pentru a putea realiza enormitatea Nimic-niciei vinovate a „fostelor puteri" și pentru a putea face într-adevăr trecută „fostitatea"

[48] Analizele noastre cu privire la raportul dintre socialism și secret și în special cele legate de arhivele secrete ale fondurilor secrete de bibliotecă demonstrează, credem, în mod satisfăcător și „aplicativ", justețea acestei poziții.

lor, este necesară înțelegerea întregului unitar al acelui fenomen care, în Nimic, duce şi conduce la el însuşi, adică la secret. Fără înțelegerea acestuia, vom rămâne la fel de supuşi şi expuşi Nimicului şi nimicnicirilor sale, care, atât sub chipul puterilor nimicnice, cât şi sub cel al secretului, va guverna la fel de nestingherit rătăcirile noastre lipsite de orizont.

În concluzie: în urma analizelor, fenomenul existențial al secretului s-a dovedit a fi totuşi mult mai cuprinzător decât existențialul propriu-zis al secretizării. El a trebuit de aceea creionat din perspectiva întregului său orizont care s-a deschis analizei fenomenologico-existențiale. Cu aceasta însă nu s-a întâmplat în fond altceva decât că s-au deschis noi orizonturi şi noi căi tematice, pe care meditația trebuie să şi le asume în continuare.

CAPITOLUL V

„FOSTELE" SECRETE –
„Fostitate" şi trecut

Motto:

„Istoria devine negată nu pentru că este «falsă», ci fiindcă ea rămâne – fără a mai putea fi însă propriu-zis însuşită ca prezent – totuşi, activă şi în prezent."

Martin Heidegger[1]

„Ar fi de aşteptat, ca oamenii să-şi amintească trecutul şi să-şi imagineze viitorul. Dar, de fapt, atunci când ţin discursuri... despre istorie, ei şi-o imaginează prin prisma propriilor experienţe, iar atunci când încearcă să cântărească viitorul, fac referiri la presupuse analogii din trecut: aceasta până ce, printr-un proces dublu de repetiţie, ei îşi imaginează trecutul şi-şi amintesc viitorul."

Lewis Nanier [2]

De mai multe ori, pe căile analizelor noastre de până acum, ne-am izbit deja de problema „fostelor" secrete şi de cea a „fostităţii" secretelor. Ea ni s-a înfăţişat însă în primul rând ca o chestiune *metodologică*, ivită pe parcursul interogaţiilor despre modalităţile în

---

[1] *Vezi*: Martin Heidegger – *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Fenomenológiai Aristoteles-interpretációk*, în *Existentia*, Supplementa,. Vol. II., Szeged-Budapest, 1996-1997, p. 9.

[2] *Apud*: Lamm, Leonard J. – *Ideea de trecut. Istorie, ştiinţă şi practică în psihanaliza americană*, Editura „Sigmund Freud", Binghamton & Cluj, 1995, p. 83.

care secretul ar putea fi în genere abordat şi tematizat de către un „subiect“ care, în mod necesar, se defineşte ca fiind agentul unei meditaţii publice. Tot cu această „problemă“ ne-am întâlnit însă şi atunci când ne-am confruntat cu modul în care secretul îşi realiza intimitatea raportului său cu Nimicul.

Inevitabil se ridică de aceea şi acum întrebarea: care este de fapt legătura secretului cu această predilecţie a manifestărilor şi trimiterilor sale „către“ propria sa „fostitate“?

Pentru a putea răspunde, va trebui să revigorăm întrebarea despre posibilitatea tematizării – adică a „studierii“ – secretului. Adică: Cum putem, sau cum am putea în genere studia ceva ce – oarecum prin definiţie – este retras, ascuns, obstrucţionat şi interzis? Secretul este secret tocmai pentru ca nimeni neavizat să nu aibă acces la el! Dar fără „intrare“ în secret, cum ar putea fi el studiat şi cunoscut? Cum se poate deci „intra“ în secret şi ce înseamnă în fond „a studia“ secretul?

La modul cel mai general – şi de aceea doar ipotetic – căile de a ajunge la „conţinutul“ secretului – adică la acel „ceea ce“ al lui – sunt: iniţierea; trădarea; divulgarea şi spargerea secretului. Propriu-zis, *iniţierea* înseamnă comunicarea şi transmiterea secretului *ca secret*. Ea este deci o comunicare *electivă*, însoţită de procedee particulare menite să asigure şi să garanteze *şi* păstrarea lui viitoare.

Trădarea secretului înseamnă – iarăşi propriu-zis – transmiterea *secretă* a unui conţinut secret – dobândit deci prin iniţiere – unei alte structuri *secretizante*, oponente şi/sau concurente. Trădarea este deci ieşirea secretă dintr-o structură concretă de secret, dar *nu* înseamnă totodată şi ieşirea din categoria şi din orizontul categorial al secretului.[3]

Divulgarea este aducerea la cunoştinţă publică a unui conţinut secret dintr-o structură secretă, în funcţie de competenţa subiectului divulgării. Ea rupe – ce-i drept – carapacea secretului, dar de regulă nu transbordă în sfera publică decât „conţinuturile“ propriului segment de implicare şi de competenţă.

---

[3] Atât la problematica „iniţierii“, cât şi la cea a „trădării“ vom reveni mai explicit şi mai pe larg în capitolul dedicat „complotului“.

Spargerea secretului înseamnă distrugerea lui ca secret, distrugere inițiată îndeobște din exteriorul lui și având în vedere – pe lângă actul însuși al desființării – în primul rând conținuturile lui ca atare.

Lăsând acum la o parte problema dacă au sau nu acces la înțelegerea teoretică a esenței categoriale și existențiale a secretului, este totuși limpede faptul că nici inițiatul, nici trădătorul și spionul nu sunt „subiecte" ale meditației *publice* despre secret. Aceste ipostaze sunt deci – cum am mai spus – *închise* subiectului public al meditației. Căci el se află – iarăși cum am mai spus – într-o opoziție funciară și existențială cu tema cercetării și meditației sale.[4]

Caracterul și natura existențială a acestei opoziții articulează și specifică legătura tematizatoare, într-un mod cu totul și cu totul aparte. Căci datorită ei, simpla asumare tematizatoare a ceva cum este secretul va însemna în mod automat și faptul că, pe parcursul tematizării, tematizatorul însuși se va *prezenta* în așa fel, încât, de fiecare dată, tematicile *prezente* ale întrebărilor și chestionărilor sale îi sunt – și îi vor rămâne – în principiu *închise*. Altfel spus: în *nici un* prezent, secretele *prezente* nu pot fi studiate și tematizate de către nici un tematizator *public*!!!

Această situație și poziție deopotrivă hermeneutică și existențială mărește în mod considerabil – și oarecum destinal – locul și rolul metodologic al „*fostelor secrete*" în și pentru înțelegerea secretului ca atare. Altfel spus: ca temă, secretul însuși trimite tematizarea ei în mod predilect și privilegiat către „trecut" ca fiind domeniul și dimensiunea preponderentă în care el devine cu precădere accesibil.

Apăsați de evidența, dar și de greutatea acestei trimiteri, noi trebuie să ne întrebăm acum dacă în ea într-adevăr ni se înfățișează o cale practicabilă prin simpla aplicare a mijloacelor științifice (istoriografice) și hermeneutice deja cunoscute ale comprehensiunii sau nu cumva, prin oarba ascultare a acestei chemări, noi devenim mai degrabă prizonierii unei fundături instituite de către secretul însuși prin efectuarea unei „rupturi" în timp? Adică, trebuie să ne întrebăm mai explicit: ce *sunt* de fapt „*fostele* secrete"?

---

[4] *Vezi*: Capitolul II.

„Fostele" secrete sunt desigur secretele *trecute*. Ele sunt deci secretele pentru care renunțarea la natura lor secretă – adică tocmai la natura lor de secret – a devenit posibilă ori inevitabilă. Cele ce *„au fost"* secrete, astăzi *deja-nu-mai-sunt* secrete. În și prin ele, noi studiem și meditâm totuși ceea ce au fost ele atunci când existau ca secrete și – se pare că – numai prin ele putem spera și înțelegerea categorială a existențialului secretului pentru a afla apoi și modalitățile conviețuirii noastre autentice cu secretele prezente (și la care nu avem deci acces).

Se observă cât de ambiguu suntem nevoiți să utilizăm termenii „au fost" și „trecute". Când devine în fond un secret „fost secret"? E limpede că atunci când el ajunge sau este adus în sfera publică. Sfera publică este lăcașul propriu-zis de deces al secretelor. Fostele secrete sunt deci secretele „decedate". Sfera publică primește cadavrele decedatelor secrete și le incorporează *în timpul său public*. Cu trecerea acestui timp public, fostele secrete trec apoi împreună și nediferențiat de și cu tot ce trece în el. „Fostele secrete" sunt prin urmare – într-un fel – de două ori trecute: până ce nu se sting, secretele nici nu pot trece, deși, desigur au un „trecut". Și secretele prezente au un „trecut", dar acest lucru nu le face încă „studiabile". Așadar secretele, spre deosebire și de trecutul „prezentului public", nu devin studiabile decât cu condiția decesului lor *anterior* trecerii lor. Intrarea în „istorie" a secretului se realizează, deci, în acest mod caracteristic dedublat.

Trecând – în „istorie" – împreună cu cele trecătoare, fostele secrete fac – și ajung – ca ceea ce va deveni din ele în mod complet și definitiv trecut să fie chiar ceea ce ele „au fost" ca secrete. Aici însă nu este vorba pur și simplu despre ceea ce s-ar putea numi – superficial și încă într-un mod neînțeles – „irecuperabilul" din „obiectul" de cercetare a istoriei. Dimpotrivă, faptul că secretele devin trecute în acest mod dedublat și că ele se prezintă cercetării și meditației publice responsabile și exigente în mod exclusiv sub forma „fostelor secrete" înseamnă în primul rând că ele instituie în mod expres un tip ciudat de „trecut", adică un trecut care – din contră – *nu trece*.

Cercetând și studiind „fostele secrete" împreună cu „restul" evenimentelor și proceselor „regăsibile" în trecut (adică cu mijloacele

cercetării științifice neavertizate meditativ), noi lăsăm *neatins* de comprehensiune exact nucleul lor esențial, categorial. Neatinse nici de procesul istoric al trecerii timpului public și nici de comprehensiunea existențială, „fostele secrete" rămân totuși agățate atomizat într-un trecut ce nu trece, lăsându-ne în permanență – cum am mai subliniat – expuși și lipsiți de apărare în fața forței lor categoriale din *toate timpurile*.

Apoi, de regulă și pe deasupra, secretele mai participă și activ la trecerea lor. Aceasta desigur nu trebuie deloc înțeles ca și cum ele ar colabora cu acele linii de forță ce le periclitează viața, ci pur și simplu că ele au tendința de a se lichida atunci când pericolul dezvăluirilor devine de neînfrânt. Distrugerea documentelor, a dosarelor și a evidențelor secrete etc. intră în automatismul categorial firesc al secretului.

În concluzie: se pare că secretul instituie un raport special cu timpul. Mai precis, temporalitatea noastră se manifestă și se articulează într-un mod aparte în raportul nostru cu secretul. Trimițându-ne într-un mod privilegiat și exclusiv în trecut și fixându-ne, lipindu-ne acolo sub forma unei dimensiuni privilegiabile în prezent, secretul tinde să ne închidă posibilitatea de a institui și de a problematiza în mod autentic timpul în întreaga complexitate a tuturor dimensiunilor sale. Cu cât ne trimite însă secretul mai insistent în trecut, cu atât ne aflăm noi – și prin el și cu ajutorul lui – mai dezarmați și mai indeciși față de viitor, dar și față de prezentul pe care acest viitor ni l-ar putea deschide.

Dar tot tematizarea fenomenologică a secretului este – astfel – și aceea care ne conduce – și încă în modul cel mai articulat posibil – la nevoia tematizării predilecte și *particulare* a trecutului. Iar prin aceasta ea ne aduce și în pragul întâlnirii cu o „problemă" care și ea este pe de o parte *epocală* pentru prezentul istoric al regiunii noastre, dar care, în același timp, vizează și articulează și o „categorie" centrală, fundamentală și perenă a filosofiei: *timpul*.

Pare a fi un loc comun constatarea că asupra prezentului Europei Centrale și de Est domnește trecutul. Este vorba de o anumită orientare a mentalității și a experienței, de multitudinea – altfel stereotipă – a căutărilor de sine sub forma „identităților", dar și de

confuziile legate de viitor. Totuşi, trecutul domneşte aici asupra prezentului nu prin faptul că el (se) *continuă*, adică *durează* (încă), ci prin acela că el – într-un mod cu totul ciudat şi special – *nu trece*.

Desigur, reflexele întoarcerii către trecut, discutarea, disecarea şi cercetarea supradimensionată a trecutului trădează şi caracterul problematic al prezentului, dar şi al viitorului. Doar atunci şi acolo poate – în aparenţă – inunda trecutul prezentul, unde şi când nu numai viitorul, dar şi prezentul sunt problematice în adâncurile lor. Trebuie totuşi ridicată şi susţinută întrebarea: Ce anume din *fiinţa* trecutului face posibil ca el să domine ceva cum este prezentul?

Filosofia cunoaşte „problematica" trecutului ca fiind înainte de toate chestiunea unei *dimensiuni* a timpului. Această viziune domină oricare tratament filosofic al trecutului. În ea este deci vorba nu atât de problematizarea unei eventuale preponderenţe sau a „specificului" trecutului, ci mai degrabă de chestiunea apartenenţei sale de problematica şi conceptualizarea „mai generală" şi cuprinzătoare a timpului. Din multe puncte de vedere, cu totul esenţiale, acest tratament este desigur justificat. Rămâne însă profund problematic faptul dacă el asigură – sau nu – şi suficiente temeiuri pentru tematizarea şi comprehensiunea acelei situaţii şi probleme cu care noi suntem în mod efectiv confruntaţi *acum*?

Deşi Martin Heidegger şi cercetările impulsionate de gândirea lui sunt acelea care ridică problematica timpului şi a temporalităţii, cu profunzimea cea mai consecventă, cred că nici investigaţiile sale nu sunt în măsură să ne ofere mijloacele necesare comprehensiunii gravelor probleme – legate chiar de chestiunea trecutului – cu care ne confruntă nu numai istoria noastră recentă prin felul în care ea ne înfăţişează problematica secretului, dar şi întregul nostru secol, incluzând războaiele lui mondiale, dar şi istoria de după 1989.

Nu încape nici o îndoială asupra faptului că „istoria" acestui secol fusese de mai multe ori invadată de „trecut" şi de problemele lui „nerezolvate", „neclarificate" şi de nestăpânit. Este tot atât de neîndoielnic şi faptul că, de fiecare dată, „tratarea" acestor probleme a dus la faliment. Oare doar caracterul problematic al prezent(urilor) este acela ce le expune dominaţiei trecutului, sau în însăşi fiinţa trecutului este ceva ce-l face – de fiecare dată când problema lui

redevine centrală – de "nestăpânit" pentru prezent? Eşuările şi falimentele noastre permanente, în raport cu trecutul, nu înseamnă în fond şi faptul că nu cunoaştem ceva esenţial despre el, şi că – de aceea – probabil, nu cunoaştem ceva decisiv nici despre felul în care noi ar trebui de fapt să ne şi raportăm la el?

De unde provine totuşi acest caracter enigmatic al trecutului cu care se confruntă orice apropiere serioasă de el? Nu provine el oare chiar din faptul că trecutul este totdeauna ceva ce *deja-nu-mai-este*? Oricât ne-am strădui să „legăm" – în „timp" sau în „istorie" – trecutul de prezent şi de viitor, tot nu putem face abstracţie completă de faptul că el deja-nu-mai-este şi că tocmai aceasta este sursa probabilă de unde provin toate problemele ontologice, epistemologice şi „practice" – adică existenţiale – legate de el. Totuşi, chiar meditaţia despre acest a-nu-mai-fi-deja – care devine însă de neocolit pentru cercetarea „fostelor secrete" – lipseşte din meditaţia despre trecut! Unde însă întrebarea lipseşte ca întrebare, acolo nici răspunsul nu poate fi dat cu uşurinţă la prima ei ivire. Căci, în fond, de aceea lipseşte ea, fiindcă nu este adusă în focarul orizonturilor „teoriilor".

Nu ne rămâne de aceea decât să ne lăsăm cuprinşi şi încercaţi de acea mirare originară – şi „naivă" – care alimentează filosofia de la începuturile sale şi să ne întrebăm: ce înseamnă în fond fiinţa care deja-nu-mai-este, adică *deja*-ne-mai-fiinţa?[5]

Dar: ceea ce *nu-mai*-este, şi ceea ce *deja-nu*-este, acela a FOST!!! *Fostitatea* este deci aceea care „poartă" deja-ne-fiinţa. De aceea, cu privire la trecut, trebuie acum examinat felul în care el – trecutul – de fapt se constituie în şi din raportul nostru cu FOSTITATEA. „Deja-ne-fiinţa", „Fostitate" şi „trecut" nu sunt nici pe departe sinonime, ci – probabil că – în coapartenenţa lor sălăşluieşte ceea ce Paul Ricoeur

[5] Şi aici exprimarea românească întâlneşte dificultăţi – dar şi şanse – greu surmontabile ori realizabile. Căci termenul „*deja*" fusese adus în completă desuetudine în special prin filiaţia sa franceză şi în primul rând prin tematici pur speculative, cum ar fi cea a lui „déjà vu". Cu greu i se mai poate păstra astfel originaritatea, care totuşi este necesară pentru a putea gândi cu el ceva cum este „trecutul". De aceea, îl vom utiliza în această legătură cu „mai", atrăgând însă atenţia şi asupra dificultăţilor de gândire şi de exprimare.

numea „enigma trecuității trecutului" (passéité du passé), adică chiar a caracterului de „*a fi trecut*" al trecutului.[6]

Trecutul nu este ceva ce ne-ar fi dat imediat şi nemediat, şi care astfel ar putea fi contemplat ca atare. Însă, despre multe – ce nu sunt neapărat de domeniul trecutului – se poate spune că nu ne sunt date în mod imediat. În ce constă deci specificul „medierii" trecutului?,

De obicei la această întrebare se răspunde cu propoziția potrivit căreia ceea ce specifică şi determină „medierea" care se leagă de trecut este „distanța temporală" care-l desparte de prezent. „Distanța temporală" devine astfel ceva ce trebuie „învinsă", „depăşită", „surmontată" etc. pentru a putea apoi ajunge oarecum nemediat şi imediat la „trecut". Şi într-adevăr, aceasta este poziția care – poate inconştient – domină şi orientează funcțiile (memoria) şi construcțiile (ştiințele istorice) preocupărilor noastre în raport cu trecutul.

Trecutul devine astfel ceva ce-şi dobândeşte „specificul" tocmai prin orientarea direcției (distanței) temporale care-l separă de prezent. El nu are ființă deosebită sau particularizată de cea a prezentului, ci ceea ce îl specifică – articulându-l – aceea nu este decât diferența „lungimilor" distanțelor temporale care – în direcția prealabilului – îl separă de prezent. Aceasta este concepția trecutului ca „fost prezent", sau – mai precis – ca „prezent care a fost". Adică: trecutul nu este de fapt altceva decât temporalitatea din prealabilul timpului. Deci, doar timpul – mai bine zis temporalitatea – este acela ce-l deosebeşte şi separă trecutul față de prezent, şi aceasta se bazează pe presupoziția că trecutul nu are „ființă" deosebită de cea a prezentului, ci doar un „timp" – dimensional – deosebit de cel al acestuia.

De aceea, şi problema centrală şi supremă a tehnicilor psihologice şi literare (Marcel Proust), dar şi a ştiințelor istorice nu este decât surmontarea şi învingerea acestei distanțe temporale, ori prin regresul la ceea ce se îndepărtează, ori prin reconstrucția şi aducerea în prezent (adică: prezentificarea) a ceea ce se acoperă prin distanțarea sa permanentă în timp. În orice caz, dificultatea centrală efectivă, atât pentru memorie, cât şi pentru cunoaşterea istorică, pare a fi un timp schițat în permanenta lui îndepărtare.

---

[6] *Vezi*: Ricoeur, Paul – *Temps et récit*, Paris, 1985, Tome III, p. 245.

Adică, un timp care operează cu şiruri succesive de „acum"-uri şi de „prezent"-uri şi care – pe neobservate – a pătruns şi în gândirea lui Husserl, deşi el a introdus în conceperea „prezentului viu" (lebendiges Gegenwart) atât re-tenţia trecutului apropiat, cât şi pro-tenţia viitorului (apropiat), fără a lua însă în mod explicit în calculul analitic şi eventualitatea unui trecut (să-i spunem „îndepărtat") ne-reţinut, dar şi în legătură cu care trebuie totuşi ridicată chestiunea organicităţii raportului său cu „prezentul".[7] În mod evident, şi la acest „trecut" noi putem ajunge doar întorcându-ne într-un *prezent* în care el încă *a fost* un trecut reţinut, şi de aici într-un *prezent*, căruia chiar el *i-a fost* miezul viu şi reţinător... Altfel spus: cu aceasta nu am evitat încă în nici un caz problema insistentă a „fostităţii".

Însă, toate acestea nu arată decât faptul că problematica trecutului nici nu este în fond ridicată ca fiind o problematică a fiinţei, ci doar ca una a timpului şi care continuă să se lege de ea într-un mod la fel şi nealterat de enigmatic. Şi se pare că nici Heidegger nu a reuşit să se debaraseze complet de ceea ce Derrida numeşte – cu justeţe în fond – „metafizica prezenţei" (metaphisique de la presence).

La fel, numai într-un context similar, au cu adevărat sens şi cele susţinute, de exemplu, de istoricul Fernand Braudel, care afirmă că valoarea de adevăr şi de obiectivitate a cercetărilor sale istorice nu rămâne cu nimic în urma adevărurilor şi a „obiectivităţii" cercetărilor sociologice, deşi acestea din urmă investighează evenimente contemporane lor.[8] Nici esenţa acestui raţionament nu poate fi decât faptul că, dacă cu ajutorul metodelor sale ştiinţa istorică surmontează într-adevăr dificultăţile ce se îngrămădesc în faţa ei, atunci obiectul şi adevărul ei vor străluci în aceeaşi lumină în care se află adevărul şi obiectivitatea ştiinţelor care studiază evenimente prezente şi contemporane cercetărilor. Cu alte cuvinte: între trecut şi prezent, între cercetarea fenomenelor trecutului şi cele ale prezentului, nu există diferenţe relevante ontologic, ci doar deosebiri metodologice. Iar ceea

---

[7] *Vezi*: Husserl, Edmund – *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Sonderausdruck aus: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, 1928, pp. 40-41.

[8] *Vezi:* Braudel, Fernand – *Écrits sur l'histoire*, Paris, 1969, pp. 28-45.

ce totuşi precizează aceste diferenţe, acela rămâne statutul temporal al obiectelor ţintă. În fond este vorba de „prezenturi“ contemporan-prezente şi de „prezenturi“ cândva-prezente iar istoria este scena permanent deschisă a timpului, pe care defilează necontenit prezenturi care – retrăgându-se în dosul neluminat al scenei – îşi pierd, treptat şi poate chiar în mod doar aparent, contemporaneitatea lor cu spectacolul, căci acolo ele sunt şi pot fi totdeauna regăsite, revizitate şi reidentificate de către farurile memoriei şi ale ştiinţei istorice, aprinse special în acest scop.

Trecutul este deci, în primul rând şi cu precădere, fost *prezent*, şi doar eventual FOST. Adică el nu este decât modificarea temporală – „în“ timp?, „prin“ timp? – a *prezentului* însuşi. El este modificarea legată de timp a prezenţei; este prezent modificat de timp şi prezenţă modificată: cum domină timpul prezenţa, tot aşa domină prezentul timpul.

Astfel însă şi reflexia ontologică cu privire la trecut se reduce la reflexia cu privire la (acest) timp, căci ceea ce modifică prezenţa surprinsă ca un fel de esenţă generală, acela este şi rămâne totuşi timpul. Iar de aici se iveşte – şi reapare desigur mereu – problema „puterii timpului“, problemă care leagă timpul în primul rând de „trecerea“ lui şi care fixează totodată trecerea timpului ca fiind sursa şi originea „naşterii“ trecutului.

Dar, oare prin faptul că timpul „trece“, se şi constituie deja ceva cum este „trecutul“? Şi ne este oare trecutul chiar într-atât la îndemână, încât doar „distanţa temporală“ – ca o sarcină hermeneutică şi metodologică – ne separă de el? Sau dacă nu cumva în locul reflexiei generale despre „timp“ şi despre „trecerea“ lui ar trebui mai degrabă să aşezăm de fapt tematizarea expresă a problematicii TRECUTULUI, formulând întrebarea directă şi cutremurătoare: Ce înseamnă în fond faptul că ceva *deja-nu-mai-este*? Adică întrebarea pentru care nu acel „Cum anume?“ al fostului – deci, *cum* a fost ceea ce a fost – este importantă, ci însuşi faptul că el a FOST, adică: deja-nu-mai-este? Deci: Ce înseamnă de fapt FOSTITATEA?

„Fost“ înseamnă înainte de toate ceva ce „a trecut“, ce deja nu mai stă în picioare şi ceva ce deja nu mai este. Cunoaşterea istorică

afirmă şi susţine totuşi în mod cu totul îndreptăţit faptul că trecutul nu poate fi confundat cu „ne-fiinţa".[9]

Într-adevăr, cuvântul „fost" – în toate limbile – nici nu spune de fapt „ne-fiinţă", ci rosteşte tocmai fiinţa-în-trecut(ul)-timpului, adică fiinţa-în-felul-trecutului şi *la* timpul trecut. Ce altceva înseamnă însă a fi la/în timpul trecut decât: a *nu-mai-fi-deja*?! Numai că în istoria metafizicii – de la începuturi până la Heidegger – fiinţa înseamnă înainte de toate *prezenţă*. Prezenţa este aceea ce leagă în mod privilegiat fiinţa de timp şi prin aceasta timpul de prezent. De aceea, şi problema centrală cu privire la fiinţa trecutului va fi totdeauna: cum anume este trecutul prezent. Şi Heidegger cercetează, de fapt şi în esenţă, prezenţa trecutului şi de aceea ajunge el să afirme că trecutul este în fond o privaţiune constituită ca aspect (eidos), deci că el este chiar prezenţă sub forma şi în chipul lipsirii. Trecutul într-adevăr nu este deci „nimic", ci este ceva căruia i s-a refuzat cumva prezenţa, şi care, din acest motiv, se prezintă „în prezent" în aspectul unei lipse şi lipsiri (Abwesen).[10] Lipsa înseamnă şi aici îndepărtare şi distanţă: ceea ce lipseşte, acela se află „la distanţă" şi nu este prezent, dar însăşi îndepărtarea lui, adică lipsa lui este totuşi prezentă şi constituie „fiinţă".

Gândirea trecutului ca fiind „prezenţă prin lipsire" surprinde desigur multe aspecte esenţiale privind anumite specificităţi ale *prezenţei* trecutului. Însă chiar şi pornind din analizele noastre din capitolul anterior, care au tematizat deja problema „lipsei", rămâne totuşi extrem de problematic, în ce măsură specifică lipsa *tocmai* trecutul? Nemaivorbind că prezentarea a ceva sub forma lipsei nu este doar complexă şi complicată, dar şi extrem de eterogenă.

Să luăm însuşi exemplul lui Heidegger dintr-o lucrare anterioară în care el expune şi interpretează mai explicit gândirea steresis-ului, adică a lipsei: „Bicicleta a plecat." Prin această propoziţie noi nu afirmăm că bicicleta „a dispărut", ci că ea lipseşte. Când ceva lipseşte,

---

[9] *Vezi*: Faber, Karl-Georg – *Theorie der Geschichtwissenschaft*, München, 1971, p. 40.

[10] *Vezi*: Heidegger, Martin – *Zeit und Sein* în: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, pp. 12-13.

atunci el desigur nu este prezent, însă iritarea provocată de lipsa lui este totuşi prezentă în mod insistent.[11] Totuşi, cum anume prezintă – şi mai ales: cum anume constituie – lipsa tocmai şi exact trecutul? Căci, dacă spun că: „Bicicleta a plecat.", deci că ea *deja-nu-mai-este*-aici sau acolo, atunci prin aceasta încă nu este deloc limpede, din toate acestea, ce anume este acela ce într-adevăr „a trecut"? Deşi *acum* bicicleta lipseşte, totuşi în această lipsă – care desigur rămâne „a ei" – se prezintă deopotrivă *bicicleta* însăşi (ca ceea ce lipseşte); *fostitatea* prezenţei sale, dar şi *prezenţa* lipsei sale. Deci, ceea ce *a trecut* de fapt, acela este chiar (fosta) lui prezenţă! Adică: degeaba se află undeva bicicleta, acolo unde ea fusese *înainte* şi unde noi acum îi simţim lipsa, se află doar golul lipsei sale, adică bicicleta lipseşte, şi chiar în modul în care tocmai fosta ei prezenţă a trecut.

Chiar dacă ar fi deci adevărat că trecutul se prezintă totdeauna în chipul lipsirii, totuşi lipsa însăşi încă nu specifică trecutul, ci mai degrabă tocmai trecutul este acela ce ne îndeamnă să pătrundem mai adânc şi mai articulat şi în gândirea lipsei. Căci probabil că în lipsă trecutul mai mult se ascunde decât se manifestă sau – mai precis – se prezintă doar ascunzându-se.

Apoi: dacă *o aşteptăm*, şi atunci bicicleta este prezentă de fapt sub forma lipsei, chiar dacă ea nici *nu* fusese acolo *înainte*. Într-adevăr, şi ceea ce va urma – adică viitorul – se poate prezenta sub forma lipsei. Or, şi în această lipsă se manifestă ceea ce lipseşte; şi se articulează şi lipsa însăşi, dar împreună cu ele se prezintă totuşi cu totul şi cu totul altceva decât trecutul. Heidegger însuşi este acela care afirmă în *Zeit und Sein*, că viitorul nici nu începe până când ceea ce vine nu este dezvăluit ca lipsă, deci ca lipsind.[12]

Lipsa nu specifică deci nici pe departe doar trecutul, ci mai degrabă ea înseamnă o intervenţie şi/sau o modificare mai cuprinzătoare şi „mai generală" în prezenţă şi a prezenţei, despre specificitatea căreia rămâne să ne înştiinţeze doar – şi iarăşi – numai *direcţia* temporalităţii. Trecutul este o lipsă într-o *anumită* direcţie

[11] *Vezi*: Heidegger, Martin – *Despre esenţa şi conceptul lui ΦΥΣΙΣ la Aristotel*, în H.M. – *Repere pe drumul gândirii*, op. cit., p. 168.
[12] *Vezi*: op. cit., p. 12.

temporală, iar viitorul într-o alta. Numai că, totuşi, diferenţa dintre cele două „tipuri“ ale lipsirii este tocmai aceea că trecutul lipseşte *deja-ne-mai*-fiind, iar viitorul *încă-ne*-fiind. Altfel spus: din „pura“ lipsă, noi încă nu putem deloc afla ce anume este trecutul!

Pentru a putea afla ce este în fond trecutul, trebuie de aceea să trecem dincolo de simpla fixare a privaţiunii care constituie lipsa, şi să ne întrebăm în primul rând asupra a ce anume înseamnă de fapt – chiar „în cadrul şi în interiorul“ lipsei – acest *„deja-nu-mai“*. Fiindcă numai el ne mai rămâne ca ceva ce totuşi ne-ar putea înştiinţa despre modalitatea – adică şi despre specificul – lipsirii în trecut. Căci, trecutul lipseşte chiar ca Fost-fiind, şi tocmai de aceea ajunge el la prezenţă exact ca fiind FOST!

Numai că toate acestea înseamnă în continuare şi faptul că amintita privaţiune rămâne în continuare, într-un fel sau altul, legată de timp, şi că – în aparenţă şi într-un mod încă necunoscut – tot timpul singur va fi iarăşi acela care introduce privaţiunea în prezenţă, modificând-o ori în direcţia prezentului, ori în cea a viitorului. Deci că timpul, trecând, face trecut ceea ce este, şi tot el, trecând, aduce ceea ce va fi, dar că tot el este acela care – trecându-se şi extinzându-se – ţine laolaltă toate ce au fost, sunt şi vor fi...

Însă, pentru a putea străpunge aceste aparenţe – reale sau aparente – şi pentru a putea într-adevăr ajunge la „specificul“ trecutului, noi trebuie să depăşim temporalitatea lui surprinsă doar în înţelesul lipsei fixate ca privaţiune – şi care este în fond numai temporalitatea lui „deja-nu“ – şi să examinăm şi temporalitatea deja-ne-mai-fiinţei. Până atunci însă, mai sunt necesare câteva degajări.

Când vorbim despre „trecut“ considerându-l ca pe o dimensiune, ca pe o ex-stază, ori chiar ca un atribut privilegiat al unui concept totuşi abstract al „timpului“, atunci – poate fără să vrem – noi recurgem la acea definiţie a lui, după care timpul este măsura mişcării. Dar, ce a trecut, de exemplu, în fond şi de fapt, din ziua de ieri în ziua de ieri? Evident, „ziua“ ca unitate temporală este în primul rând ce a trecut din ea ca fiind „de ieri“. „Din ea“ a mai trecut însă şi tot ceea ce – deşi le repetăm zi de zi – este totuşi specificat în ea ca fiind „de ieri“. Tot aşa, a mai trecut şi ceea ce „în ea“ am isprăvit şi am dus la – bun sau ne-bun – sfârşit, şi aşa mai departe... În ziua „de ieri“, deci,

despre care neîndoielnic am stabilit că „a trecut", „măsurăm" de fapt o serie de mişcări extrem de eterogene. În orice caz, nu strică să fie – iarăşi – avut în vedere şi stabilit faptul că, în cazul în care în „ziua de ieri" ne întrebăm asupra a ce înseamnă „a trece" şi ce înseamnă „trecutul", atunci noi trebuie să ne adresăm întrebarea referitoare la ceea ce în ea într-adevăr a trecut, şi nu în general la ceea ce în ea s-a întâmplat ori „a avut loc". În acelaşi timp, este cazul să ne întrebăm şi dacă nu cumva pe acest parcurs şi pe neobservate, acest timp şi această unitate nu a devenit oare şi *propria sa măsură trecătoare*? Deci dacă acest concept al timpului este într-adevăr corespunzător pentru a surprinde, cu şi prin el, trecutul? El „măsoară" mişcarea, măsurându-se pe sine trecând, şi de aceea el se arată pe sine însuşi ca fiind tocmai „producătorul" trecutului.

Dar, de exemplu, în durată, trecutul înţeles în sensul de „de atunci" este de fapt trecutul prezentului care durează ca *ne-trecut*. De aceea putem spune că: „De două zile se desfăşoară lucrarea care durează trei zile". Ceea ce în ea trece acela durează, adică ţine. Între timp însă zilele „trec".[13]

Când însă însăşi durarea trece, atunci ea devine de fapt trecut în sensul FOST-ului. Adică, atunci când ceva se termină, se sfârşeşte, se abandonează sau chiar se nimiceşte. „Trecutul" asupra căruia se apleacă cu predilecţie ştiinţa istorică de exemplu, este în primul rând trecutul durărilor trecute. Desigur, şi acest trecut poate fi studiat doar în măsura în care din ţinerea lui totuşi ceva se mai men-ţine. Adică, rămăşiţele, urmele, documentele, rezultatele şi consecinţele asupra cărora se poartă studiul istoriei.

Numai că astfel, pe neobservate, deja dispunem chiar de *două* trecuturi: de trecutul în sensul de „de atunci" şi de „trecut", şi am spus că „de atunci" este trecutul care durează iar „trecutul" ni se prezintă prin cele ce se men-ţin din durările trecute. Însă amândouă se regăsesc într-un fel şi în prezent, numai că trecutul care durează este propriu-zis prezent în sensul în care cel ce este prezent, se prezintă *împreună* cu

---

[13] Vom analiza mai târziu acest trecut al lui „de atunci", care este de obicei şi în mod impropriu considerat ca fiind pur şi simplu „trecutul duratei".

trecutul lui, iar trecutul care se men-ţine este doar *simultan* cu prezentul.

Aceasta este, propriu-zis, imaginea cea mai fidelă „despre" trecut a prezentului interpretat în sensul de „acum". El cuprinde – şi încă în modul simultaneităţii – şi trecutul. Doar astfel are şi poate avea sens de exemplu propoziţia: „Acum se lansează nava spaţială către planeta Marte şi acum este deschis şi British Museum." În „acum", nava spaţială care decolează şi rămăşiţele care se men-ţin şi s-au men-ţinut din vremurile străvechi sunt într-adevăr simultane.

Chiar acesta este însă aspectul cel mai problematic al timpului înţeles ca o desfăşurare şi ca un şir de „acum"-uri. Adică faptul că el articulează trecutul trimiţând în primul rând şi în mod preponderent la *deja-nu-mai-acum*, şi de aceea el se şi închide înţelegerii specificului FOSTITĂŢII tocmai închizându-se în propria lui trecere şi desfăşurare. În el, ceea ce s-a men-ţinut din ceea ce a FOST – şi astfel chiar FOSTITATEA însăşi – devine, simultan cu cele „de acuma", în schimb, tocmai „de atunci"-ul – ca deja-nu-mai-acum – va fi în primul rând acela care „a trecut".

Trecutul duratei este deci „de atunci"-ul şi aceasta va fi în „acum" acela, care este deja-nu-mai-acum. De aceea, în acest trecut nici nu se poate regăsi ceva ce într-adevăr a FOST, căci în el orice şi tot ce „este" deja-nu-mai-acum, acela „a fost". În trecutul „de atunci"-ului, interpretat ca deja-nu-mai-acum, se amestecă deci complet atât deja-nu-mai-acum-ul duratei, cât şi acel nu-mai-acum al FOSTITĂŢII, care din ea eventual *nu* s-a men-ţinut. Şi invers: orice FOSTITATE care deci *nu* s-a men-ţinut devine de fapt şi ea trecutul „de atunci"-ului, făcând astfel să dispară şi să se piardă în fond tocmai caracterul de „fost" al FOSTITĂŢII. Iar specificul FOSTITĂŢII, care însă *s-a men-ţinut,* se face dispărut prin faptul că el devine simultan cu „acum".

Prin urmare: noi nu putem înţelege FOSTITATEA, nici din trecutul „de atunci" al duratei, şi nici din trecutul şirurilor de „acum". Apoi: FOSTITATEA nu poate însemna deodată şi împreună şi „de atunci" şi „deja-nu-mai-acum", cel puţin nu în sensul în care din ele am putea înţelege ce înseamnă în fond că ceva a FOST.

Căci FOSTITATEA este *un mod de a fi*!!! Ea este modul de a fi a ceea ce *deja-nu-mai-este*!!! Şi invers: a nu-mai-fi-deja este chiar acel mod aparte, în care ce a FOST „este"!!!

Tot ceea ce a FOST nu se prezintă de fapt decât în orizontul deja-ne-mai-fiinţei. De aceea, putem presupune că, în cazul în care reuşim să aflăm mai multe despre ceea ce înseamnă a „nu-mai-fi-deja", atunci poate putem afla mai multe şi despre fiinţa şi esenţa trecutului sau că – măcar – putem deschide orizonturi pentru punerea şi formularea mai explicită, mai articulată şi autentică a întrebării ei.

Expresiile „a nu-mai-fi-deja", „deja-nu-mai-fiinţă" poartă desigur în sine o negare. Şi încă o negare condusă asupra fiinţei. Negarea fiinţei ne trimite – mai bine zis, ne re-trimite – însă la *Nimicul*.

Nimicul rămâne una dintre temele cele mai interesante, incitante şi caracteristice ale filosofiei secolului nostru. Deşi ne-fiinţa ce se alipeşte fiinţei sau „golul" din fiinţă etc. au reprezentat totdeauna o sfidare şi o iritare pentru filosofie, totuşi, chestiunea Nimicului nu a devenit problema unor tematizări explicite şi nici elementul unei dispoziţii problematizante fundamentale, decât pe parcursul acestui secol. Asta şi datorită generalizării aşa-numitului „post-modernism", cu care – originarmente – el nu ar avea chiar nimic de a face.

Totuşi, prin tematizarea Nimicului, noi începem să luăm mai în serios faptul că fiinţa noastră nu se află deloc aşezată pe fundaluri sigure care ar deveni imuabile şi indubitabile chiar şi în îndoielile noastre..., ci trebuie să ne gândim mai aplecat asupra modurilor în şi pe care Nimicul intră în „jocurile" vieţii noastre, dar şi asupra rolului pe care îl „joacă" de fapt în vieţile noastre.

Aceasta este însă situaţia şi cu „trecutul". Căci modernitatea părea să găsească chiar în trecut fundamentele cele mai solide ale înaintării prezentului: dacă – prin cunoaşterea istorică – noi putem urmări „în" trecut atât antecedentele, cât şi desfăşurarea propriu-zisă, dar şi consecinţele evenimentelor, atunci el – trecutul – devine, sau apare ca fiind singura dimensiune sau ex-stază *reală* a timpului.

Numai că marile eşecuri şi marile sfidări ale acestui secol scot în evidenţă tocmai şubrezimea acestui fundament al trecutului, pe care însă noi ne încăpăţânăm în continuare să „ne bazăm" ca pe o certitudine a siguranţei.

Tematizând chestiunea „fostităţii“ secretelor, am ajuns la tematizarea FOSTITĂŢII ca atare şi de aici la acea concluzie negativă bifurcată că, pe de o parte, în conceptele noastre de „trecut“ şi de „timp“ nu dispunem încă de suficiente articulaţii satisfăcătoare, cu care am putea într-adevăr gândi ceea ce avem de gândit şi că, pe de altă parte, nici trecutul însuşi nu poate fi în fond gândit, fără o meditaţie explicită purtată asupra FOSTITĂŢII.

Am văzut, însă, că la rândul ei FOSTITATEA nu poate fi gândită, fără gândirea „deja-ne-mai-fiinţei“, şi aceasta ne-a recondus la chestiunea Nimicului, reprezentând prin excelenţă negarea fiinţei.

Numai că, în expresia „deja-nu-mai-este“, „deja-a-nu-mai-fi“, negarea fiinţei este prinsă, cuprinsă şi articulată de către determinaţia temporală adverbială „*deja*“. Doar astfel spune expresia „deja-nu-mai-este“ că a FOST. Ceea ce „nu este“ în felul lui a „DEJA-nu-mai-fi“, acela totdeauna a FOST. Prinzând şi cuprinzând – din Nimic – trimiterea negării fiinţei, acest DEJA o şi neagă însă. Aşa spune ea că ceea ce a FOST, acela „DEJA-nu-mai-este“, dar că el *nu este totuşi* Nimic. Adică: el tocmai DEJA-ne-fiind, *nu* este Nimic.

„Nu este“ şi „nu Nimic“ sunt şi ele, desigur, negări. Una neagă Fiinţa, cealaltă neagă însă Nimicul. Adunând şi strângând laolaltă cele două negări, DEJA ajunge să devină negare şi tocmai în şi prin aceasta specifică ea acel mod de a fi, în care ceea ce a FOST este.

Purtând o negare care strânge laolaltă alte două negări, DEJA (nu) fixează aici de fapt o *triplă* negaţie. Tripla negaţie a lui DEJA-nu nu este însă „negarea negaţiei“ care se mişcă în schema tezei, antitezei şi sintezei. Dimpotrivă: ea neagă, în acelaşi timp, două negări care şi ele se neagă reciproc. DEJA-nu este strângerea laolaltă şi aducerea la *simultaneitate* a acestor negări. Aşa spune adverbul temporal adus la negare că: ceea ce a FOST, acela „DEJA-nu-mai-este“, adică, acela nu este *nici* Fiinţă, dar *nici* Nimic. Prin urmare: ca negativ, adevărata „funcţie“ a lui DEJA-nu este tocmai NICI-ul, adică NU-ul căutător.

FOSTITATEA apare deci acum ca fiind constituită prin tripla negare ajunsă la simultaneitate în NU-ul căutător al NICI-ului. De aceea, ea nu este pur şi simplu un „concept lipsă“ şi nici un „gol“ în fiinţă, ci este chiar fiinţare dispunând de propria ei *fazare*.

Să analizăm însă lucrurile mai în amănunt. FOST este deci ceea ce deja-nu-mai-este. Luat în sine, „nu este" spune: „nu ființează", „nu există".[14] Numai că ceea ce „nu este" acela poate foarte bine și să „nu-*mai*-fie-*deja*", dar și să „nu-fie-*încă*" etc. De aceea este limpede că „nu este" e de fapt numai un *prezent* al șirului de „acum"-uri, în care „*deja*-nu-acum"-ul și „*încă*-nu-acum"-ul se prezintă tocmai și deopotrivă ca *ne*-fiind. „Nu este" e totdeauna prezentul luat în sensul de „acum", numai că în așa fel, încât ceea ce se „prezintă" – ca negat – în el, acela se prezintă de fiecare dată ori „deja", ori „încă" – ne-fiind. De aceea, „nu este" e de fapt – după expresia lui Kant – un *nihil privativum*, ale cărui „obiecte" se prezintă în *golul* unui permanent „acum". Indiferent că la modul concret ce este ceea ce „a fost", „va fi" ori doar „poate fi", ele se pot manifesta aici numai în golul orizontului lui „nu este". Primul „deja", iar celălalt „încă" nu este.

Ce altceva deschide însă acest orizont, decât însăși căutarea? Doar despre acela putem „ști" că el sau ea „nu este", pe care – ce-i drept inutil, dar – l-am căutat și/sau îl căutăm! De aceea, „nu este" se constituie de fapt – și de fiecare dată – doar în orizontul modalității *deficiente* a căutării, ca fiind – totuși – tocmai tensiunea „acum"-ului.

Desigur, noi putem căuta-cerceta și trecutul, și viitorul și aceasta nu pare să fie o căutare goală... Fiindcă în trecut noi regăsim FOST-ul, iar în viitor ni se promite înfățișarea a ceea ce VA FI. Între timp însă nici nu ne dăm seama că – totuși – nici unul „nu este". Primul „deja", iar celălalt „încă". În ciuda acestui fapt, de fiecare dată când în căutările noastre găsim ceva ce „a fost" sau ceva ce „va fi", noi ne aflăm în fond, și totuși, în golul orizontului lui „nu este": *doar de aceea căutăm* noi trecutul, fiincă el deja-nu-mai-este, și aceeași este și situația – inversă – cu viitorul.

---

[14] În mod efectiv, întreaga meditație care urmează se bazează pe acea particularitate a limbii maghiare de a exprima negarea verbului „a fi" printr-un cuvânt aparte: „nincs". Prin urmare, în această limbă, negarea lui „este" nu se exprimă prin simpla-i alăturare a negativului „nu" – cum se întâmplă în majoritatea limbilor („nu este" în română; „ist nicht" în germană; „is not" în engleză; „n'est pas" în franceză etc.) – ci printr-un cuvânt aparte și comprimat. Adică într-un fel aparte, care de aceea și „dă de gândit" într-un mod oarecum aparte, fără însă ca prin aceasta și gândirea lui să fie dusă „la o parte".

Ce-i drept, de aceea căutăm, însă *nu și astfel*![15] Noi căutăm, cercetăm şi problematizăm trecutul nu ca ceva ce, de fapt, deja-nu-mai-este, ci, dimpotrivă, ca pe ceva ce, deşi trecut fiind, totuşi în primul rând, *este*. Numai că, *trecut fiind*, el este tocmai FOSTITATE, care deci – vrând-nevrând – se aşază şi se află în golul orizontului lui „nu este". Şi chiar de aceea nu înțelegem de regulă ceea ce a fost, fiindcă nu realizăm faptul că în constituirea FOSTITĂŢII intră inevitabil şi golul orizontului lui „nu este".

Să recapitulăm: până acum am văzut că în deja-ne-mai-ființa care constituie FOSTITATEA, sensul propriu-zis al lui DEJA este de fapt NU-ul căutător al NICI-ului; ca ne-fiind-DEJA, FOST-ul pare că „nu este" nici Ființă, şi nici Nimic.

Acum însă trebuie să ne întoarcem din drum şi să ne întrebăm şi despre sensul *temporal* al NICI-ului. Deci, cum anume îl specifică de fapt NICI-ul pe DEJA?

Evident, în felul în care DEJA-nu-ul aduce la simultaneitate tripla negare tocmai în modul NICI-ului. Însă, dacă funcția *negatoare* a adverbului *temporal* DEJA devine aici NICI-ul, atunci funcţia *temporală* a negativului căutător al NICI-ului va fi NICICÂND-ul sau NICIODATĂ!!!

Ca NU activ şi căutător, NICI-ul îl aduce – „din" timpul prins şi conectat (deja) de către temporalitatea adverbului – pe NICICÂND-ul în DEJA, deoarece chiar el va fi „timpul" ajungerii la simultaneitate al triplei negări. Şi tocmai „în" aceasta *este* FOSTITATEA *ca fiind* tripla negare adusă la simultaneitate de către energiile NU-ului căutător al NICI-ului, şi în care se strâng deci laolaltă, într-un mod particular – şi poate chiar privilegiat – Ființa, Nimicul şi (deja) şi Timpul.

[15] Credem că este inutil să insistăm asupra faptului că aici nu este deloc vorba de reinventarea negativă a augustinismului, ci, dimpotrivă, chiar despre scoaterea la iveală şi despre arătarea lipsei sale de fundament.

Excurs:
Despre NICICÂND şi NICIODATĂ
(Adică: Despre NICI-CÂND-NICI)

1) Expunerea temporalităţii „fenomenului culpei" la Heidegger

Problematica timpului şi, în general, tematizările legate de ea străbat întreaga operă a lui Martin Heidegger. Poate înţelegem însă mai bine, mai nuanţat şi mai articulat concepţia lui despre timp, dacă ne îndreptăm atenţia în primul rând nu pe analizele directe şi frontale ale timpului, ci pe acelea în care această concepţie este pusă să funcţioneze în mod efectiv. Astfel, analizele legate de problematica morţii, de cea a conştiinţei morale (Gewissen), dar şi de fenomenul culpei etc. sunt de aşa natură, încât ele pot scoate în evidenţă multe aspecte ale temporalităţii (noastre), care din alte perspective pot rămâne invizibile. Aici nu avem spaţiu decât pentru examinarea sumară a temporalităţii „fenomenului culpei".

Cum se ştie, Heidegger vorbeşte despre „culpabilitatea originară" a Dasein-ului, însă fără ca aceasta să aibă vreo legătură cu „păcatul originar" din învăţătura iudeo-creştină. Dar cum este totuşi Dasein-ul în mod *originar* culpabil şi în culpă (Schuldigsein)?

Dasein-ul există în aşa fel, încât el este *aruncat* în lumea existenţei sale. Aceasta înseamnă în primul rând faptul că el nu se aduce *pe sine* la prezenţă, mai precis niciodată *nu el* se aduce pe sine la prezenţă. Totuşi, în existenţa lui, el se defineşte ca propria-i putinţă de a fi, ce-i aparţine congenital, dar care nu este aşezat, fundamentat, întemeiat – adică adus la viaţă şi existenţă – de către el însuşi. Existând, el nicicând nu poate astfel ocoli sau depăşi faptul de a fi

aruncat în lume. El nu poate apoi nici decupa – „elibera" şi contempla – din existenţa lui, faptul că el *este* şi că *trebuie să fie*, pentru a le putea conduce ulterior la prezenţă într-un mod oarecum „purificat". El nu poate lăsa faptul de a fi aruncat în lume nici „în urma" lui, ca pe un eveniment care – deşi a avut loc, totuşi – ar putea fi dezlipit de desfăşurarea prezenţei sale. Dimpotrivă: cât timp există Dasein-ul *ca grijă*, grija lui rămâne grija faptului de a fi.

Deşi este aruncat în lume, Dasein-ul este totuşi temeiul (Grund) putinţei de a fi a Sinelui său, care este ea însăşi putinţă de a fi temei. Dar un temei care, la rândul său, nu a fost nicicând aşezat de către Sine însuşi. Deci, *între* existarea Dasein-ului ca temeiul propriei sale putinţe de a fi Sinele şi *între* temeiul care l-a aruncat (l-a adus) în lume, se instituie totdeauna un *hiatus*.

Natura existenţială a hiatus-ului îl specifică pe acesta ca fiind culpă, dar totodată ca fiind ceva originarmente propriu existenţialităţii Dasein-ului, adică: culpă originară. Este însă foarte important să observăm, de la început, că Heidegger circumscrie şi fixează acest hiatus în primul rând cu ajutorul unor *adverbe de timp* („înainte de", „apoi", „între timp" etc.). Este la fel de important de remarcat că între timp el accentuează necontenit că, în fond, faptul de a fi aruncat în lume înseamnă, în primul rând, că nicicând şi niciodată Dasein-ul existent nu îşi aşază el însuşi propria sa temelie – adică temelia naşterii sale – şi că, la urma urmelor, ex-clusivitatea acestui „niciodată" şi a acestui „nicicând" este în aceea care îl apasă pe el şi în greutatea şi apăsarea dispoziţiilor.[16]

Numai că noi totdeauna şi de fiecare dată *ştim* că temeiul sau fiinţarea-temei (Grund-sein), care aduce la prezenţă Dasein-ul şi care de aceea îl şi *precede* totdeauna, acela este chiar *părintele* lui. Prin temeiul lui există oricare Dasein ca fiinţare-temei aruncat în lume. Însă, tocmai din acest motiv: „Sinele, care ca atare, trebuie să-şi aşeze propriul său temei, *nicicând* (nie) nu-l poate domina pe acesta; existând, el trebuie totuşi să-şi asume fiinţa lui de a fi temei (Grundsein)".[17]

---

[16] *Vezi*: Heidegger, Martin – *Sein und Zeit*, op. cit., p. 284.
[17] ibidem.

Dar tocmai acest *„nie“*, adică tocmai acest „nicicând“ şi „niciodată“ este de fapt acela pe care a trebuit să-l numim mai înainte *„hiatus“* şi despre care am spus că Heidegger îl fixează şi *circumscrie* cu ajutorul adverbelor de timp. Acum însă putem deja vedea mai limpede că acest „nicicând“ sălăşluieşte de fapt în *de-fazările existenţiale* fixate cu ajutorul adverbelor de timp. Propriul temei de origine *precede* de fiecare dată Dasein-ul, şi încă în felul în care precedentul lui este tocmai actualitatea putinţei de a fi *temei* al altor Dasein-uri precedente întemeietoare (Grund-sein) (adică: a părinţilor). De-fazarea nu provine doar din faptul că aici este vorba despre raporturi dintre Dasein-uri diferite, ci din fixarea unor raporturi determinate „temporal“ între Dasein-uri determinate fundamental (Grund). Deci că Dasein-ul: „Nicicând (nie) nu este existent *înaintea* temeiului său, ci numai *provenind* din el şi numai ca fiind (el însuşi) atare (adică: temei).“[18] Fiinţa de a fi temei înseamnă totodată şi faptul că asupra existenţei noastre niciodată nu dispunem de puteri depline.

Acest NU este inclus în sensul existenţial al faptului de a fi aruncat în lume, adică în acela că de fiecare dată când Dasein-ul *începe* să existe propriu-zis ca temei al Sinelui său, atunci el *deja* este şi propria lui nimicnicie. Căci el deja poartă o existare anterioară, care nu a fost întemeietă de el însuşi, dar pe care el trebuie totuşi s-o asume. De aceea, el este originarmente culpabil, iar această culpabilitate reprezintă şi nimicnicia temeiurilor Sinelui.

Numai că această „nimicnicie“ *stă* tocmai în *nicicând*-ul cuibărit în *de-fazările existenţiale* ale lui „înainte“ şi „apoi“, despre care acum iese la iveală şi faptul că ele nici nu constituie în fond un „hiatus“ care ar trebui sau ar putea fi pur şi simplu umplut cu „momente“ şi „durate“ temporale. Dimpotrivă, ceea ce sare în ochi este chiar faptul că acest nicicând nu este deloc „gol“ din punctul de vedere al momentelor şi al duratelor, ci e tocmai ceva pe care noi îl parcurgem şi-l trăim în întregime şi „de la început, până la capăt“.

Altfel spus: „nicicând“ şi „niciodată“ ating din plin existenţa noastră temporală şi temporalitatea noastră. Ele trebuie deci luate cât se poate de serios şi analizate ca atare.

---

[18] ibidem.

2) Analiza lui „nicicând" şi „niciodată" (nici-când-nici)

Ca în cazul cuvintelor Nimicului, şi în cel al lui „nicicând" şi al lui „niciodată" va trebui să încercăm să pătrundem atât în semnificaţia şi sensul existenţial al simplei lor regăsiri în limbă, cât şi în articulaţiile cuvintelor lor din diferitele limbi. Ce caută, ce exprimă şi ce semnifică în fond în limbă – în, probabil, toate limbile – cuvinte ciudate cum sunt „nicicând" şi „niciodată"?

În toate limbile, cuvintele „nicicând", „niciodată" etc. exprimă în fond ceva ce nu poate avea loc în timp; ceva ce nu-şi găseşte locul în timp şi care de aceea este „expulzat" în afara timpului. El este negat de timp, dar în acelaşi timp, şi el neagă timpul.

În mod straniu, în fiecare dintre aceste negări, timpul însuşi apare însă articulat în alt şi alt chip. Când spunem „niciodată", atunci timpul este negat în articulaţiile sale „datale". „Data" este în „niciodată" aceea care nu este databilă. Spunând însă „nicicând", noi prindem în negaţie timpul luat într-un sens categorial. În el timpul ca şi categorie se epuizează în negaţie. Iar în expresiile „în veci" sau „nici în veci", timpul este deja chiar părăsit, trimiterea negativă făcându-se la „veşnicie", adică acolo unde nu mai este timp.

Pentru a putea articula ceva ce nu-şi găseşte locul în timp, trebuie deci să negăm şi timpul, adică trebuie să purtăm o negaţie şi asupra timpului. Negând timpul, noi ne deschidem însă şi negărilor timpului, în primul rând gândind că imposibilităţile, care ne presează să ne exprimăm în aceste cuvinte „potrivite", provin de fapt din timpul însuşi şi sunt în fond impuse chiar de către „persoana" lui.

Probabil că şi din aceste motive, noi nu ştim mai nimic despre această negare legată de timp, deşi în ea se exprimă – poate – tocmai extrema reflexivitate a raporturilor noastre faţă de propria noastră temporalitate. Or, această reflexivitate extremă în raport cu propria noastră temporalitate nu poate fi gândită nici oricând, nici cu oricare cuvânt, dar nici „nicicând". Ci doar atunci şi doar acolo unde ea se impune ca o experienţă a gândirii *culpabile*. Ei deja nu-i rămân –

iarăşi – decât „cuvintele", pentru a putea apoi încerca şi pătrunderea în articulaţiile îmbinărilor lor.

Ce spun însă, acestei gândiri, aceste cuvinte? De exemplu, limba franceză spune „niciodată" în primul rând prin cuvântul „jamais". Şi etimologic, „jamais" numeşte ceva ce nu mai are deja vreun „plus", sau vreo rezervă în timp.[19] Astfel – adică complet epuizat – cuvântul ajunge să poarte sensuri extrem de variate de la „timp determinat" şi „veşnicie", până la „niciodată".[20]

Spre deosebire de aceasta, cuvântul „nie" al limbii germane înseamnă pe de o parte „nici un timp" şi, pe de altă parte, exprimă o negare care are loc de *fiecare dată*.[21] Iar prin cuvântul „never" – „no-ever" – limba engleză spune de fapt „veşnic nu" sau un „nu veşnic".

Nici unul dintre aceste cuvinte nu conţine şi nu poartă însă Nu-ul *căutător* al „nici"-ului. Pe acesta îl regăsim doar în numele românesc şi/sau în cel unguresc al lui „*nici*când" şi al lui „*nici*odată". Despre cel românesc deja am vorbit, şi de aceea este cazul ca acum să adâncim – de fapt doar să prelungim – analizele noastre în direcţiile pe care ni le indică cuvintele lor ungureşti.

Şi numele maghiar al „nicicând"-ului – SOHASEM – este un cuvânt compus, care porneşte şi el de la Nu-ul căutător al Nici-ului. El nu porneşte numai, dar şi revine la „Nici". Adică, el se află de la început până la capăt – deci la amândouă capetele – în orizontul acestui Nu căutător. Pe deasupra, el este şi un cuvânt compus multiplu: prima lui parte – SOHA – fiind şi el unul compus, format prin contopirea negativului SEM (nici), cu adverbul HA, utilizat în sensul de „când". SOHA spune deci deja el singur „nicicând".

Totuşi, SOHA, în sine, nu face decât că – pe baza şi prin energiile Nici-ului căutător – îl trimite şi îl expulzează pe „când" în Nimic. Sensul său adevărat este SEMMI-KOR, aşadar „când"-ul în Nimic. În acest sens spunem, de exemplu, că efectul „nicicând" nu-şi precede

---

[19] *Vezi*: Dauzat, Albert; Dubois, Jean; Mitterand, Henri – *Dictionnaire étimologique de la langue français.*, op. cit.

[20] *Vezi*: Littré, Emile – *Dictionnaire de la langue français*, Édition integrale, Paris, 1967.

[21] *Vezi*: *Wörterbuch der deutschen Gegenwartsprache*, Berlin, 1981.

cauza sau că mărul care se dezlipeşte de creangă nicicând nu-şi ia calea către cer.

Se vede că, de fapt, „când"-ul expulzat în Nimic circumscrie şi împlineşte de fiecare dată şi un „totdeauna": totdeauna aşa şi aşa, şi „nicicând" altfel. Dar SOHASEM – care tradus în oglindă este NICI-CÂND-NICI – spune, şi mai ales face, mult mai mult. Căci el nu numai că îl aduce, dar îl şi fixează pe „când" în tensiunile coordonatelor Nici-ului căutător. El nu spune deci doar „Nici", şi nici doar „Nici Nu", ci „Nici... Nici". Adică al doilea „nici" nu este un Nu *ulterior* care doar întăreşte şi sprijină negarea „când"-ului, ci este chiar *re*-trimiterea (prin Nici) „când"-ului *tot* la Nici. Dacă primul Nici trimite deci „când"-ul în Nimic, atunci celălalt Nici trimite Nimicul în Timpul în care se şi articulează de fapt Nicicând-ul.

Prin „când"-ul prins în tensiunile Nici-urilor – deci prin „când"-ul *ne-re-găsit* – Nimicul îşi face de fapt intrarea în Timp. În felul acesta Nimicul devine însă chiar *databil* în timp, spre deosebire de „nicicând"-ul simplu, al cărui „când" are loc de fapt totdeauna, căci el se află aşezat doar în Nimic. În „*nici*-când-*nici*", însă, chiar când-ul Nimicului *are loc*.

Despre el noi nu mai ştim doar că, până când există „când", el nu există niciodată, dar şi că niciodată nu se întâmplă ca „nici-când-nici"-ul să nu aibă un „când". Iar acest „când" este de fiecare dată, şi încă într-un mod databil, Nimicnic.

* * *

Ce înseamnă însă toate acestea pentru înţelegerea FOSTITĂŢII? În primul rând ele înseamnă faptul că de acum înainte trebuie să privim cu mult mai multă circumspecţie „datele" (inclusiv pe cele cronologice) care se îngrămădesc în faţa şi în jurul FOSTITĂŢII. Adică, trebuie să ne întrebăm mai insistent în virtutea cărui drept utilizăm noi de fapt aceste date tocmai în scopul *înlocuirii* FOSTITĂŢII? Deci: ce spune în fond ontologic „*Când* a FOST ceea ce *deja-nu-mai-este.*"? şi în ce fel constituie acesta TRECUT?

Până acum am văzut că FOSTITATEA este o triplă negaţie strânsă laolaltă de către Deja-nu-ul care în realitate funcţionează în

felul Nu-ului căutător al Nici-ului, şi în care se adună şi se strâng laolaltă într-un mod cu totul particular Fiinţa, Nimicul şi Timpul. De aceea – ontologic vorbind – FOST nu înseamnă deloc „cândva" sau „într-un anumit timp anterior". Căci, în principal şi în primul rând, FOSTITATEA nu are un sens interior timpului, şi el nu este nici spaţiul-timp sau timpul spaţializat. Dimpotrivă: ceea ce a FOST rămâne pe de o parte nemodificabil şi, totuşi, pe de altă parte e ceva ce deja-nu-mai-este. De aceea, spuneau grecii că ceea ce a fost, nici Zeii nu-l pot nici modifica, dar nici face nepetrecut.

Dar nu înseamnă, deloc, că ceea ce a FOST, acela este pur şi simplu închis, ci dimpotrivă, înseamnă tocmai că el într-un fel „iese" în afara timpului. Eternitatea aparentă a FOSTITĂŢII este însă chiar „nicicând"-ul analizat mai înainte. Iar sensul temporal – nu cel din „interiorul" timpului – al FOSTITĂŢII este tocmai acela că ea evidenţiază faptul că „nicicând"-ul aparţine temporalităţii noastre ca fiind Nimicul care, deşi se găseşte cuibărit în defazările sale, îl scoate totuşi „în afara" timpului.

Prin urmare FOSTITATEA nu constituie, în nici un caz, în mod automat şi de la sine TRECUTUL. Căci FOST-ul desprins de timp tocmai că *nu trece*. Doar de aceea poate fabrica conştiinţa care se auto-intitulează „istorică", din ceea ce a „fost", un canon obligatoriu pentru prezent şi pentru viitor, sau îl poate „muta" în timp, fiindcă FOSTITATEA nu este în mod automat fixată în trecut.

Astfel încât ceea ce a FOST să devină într-adevăr TRECUT, el trebuie să *fie făcut să treacă*. A face ca ceea ce a FOST să treacă, aceasta este o sarcină existenţială umană, căreia filosofia trebuie să-i deschidă orizonturi. Fiindcă FOSTITATEA, ca mod particular de a fi, se află şi ea în fond în faţa unor posibilităţi multiple. Şi Sartre spune că expresia „a fost" (etait) este tranzitivă şi încearcă să ilustreze acest lucru prin următorul exemplu: dacă spun că „Paul a fost obosit." atunci cu aceasta spun şi faptul că Paul cel prezent actualmente este şi cel responsabil pentru „fosta" lui oboseală, adică pentru oboseala lui „din trecut". Adică, fiinţa, fiinţarea prezentă este aceea – spune Sartre – care este fundamentul trecutului.[22]

[22] *Vezi*: Sartre, Jean-Paul – *L'Être et le Néant*, Paris, 1980, pp. 152-153.

Să examinăm însă mai amănunțit acest exemplu. În primul rând, trebuie precizat *când* anume spunem noi că „Paul *a fost* obosit."? Evident doar *atunci* când Paul *deja-nu-mai-este* obosit, adică atunci când oboseala lui „a trecut". Dar, cum „trece" în fond oboseala lui Paul, adică cum devine ea FOSTĂ oboseală? Trece oare oboseala în așa fel încât pe lângă ea „trece timpul"? Nicidecum! Oboseala trebuie *să fie trecută* cumva pentru ca ea să devină FOSTĂ oboseală. Altfel spus: Paul trebuie *să se odihnească* și doar astfel oboseala lui poate deveni FOSTĂ oboseală. Fără aceasta, inutil trece între timp timpul, oboseala lui Paul nu numai că nu va trece, dar, dimpotrivă, ea se va adânci. Pentru a face trecută oboseala lui, Paul trebuie deci sau să ducă la bun sfârșit sau să întrerupă acel ceva în care el de fapt s-a obosit, și trebuie să se odihnească. Atunci însă oboseala lui devine într-adevăr FOSTĂ oboseală.

Nu este apoi deloc indiferent la ce anume spunem noi *atunci* că „Paul a fost obosit." Dacă spunem aceasta în sensul că „Paul a fost obosit." la capătul unei zile pline de activități reușite și că el și-a făcut trecută oboseala lui printr-un somn întins și sănătos, atunci aceasta se referă la o stare produsă și eliminată zi cu zi, pe care Paul o face trecută lichidând-o și nimicind-o. Deci, dacă în genere FOSTITATEA este tranzitivă, atunci ea tranzitează aici în „nimic", căci a doua zi dimineața Paul nu va mai simți nimic din fosta lui oboseală.

În alte împrejurări, propoziția „Paul a fost obosit." are însă cu totul alt sens. Dacă, de exemplu, el a avut o sarcină sau un angajament, pe care nu l-a putut îndeplini deoarece „Paul a fost obosit.", atunci FOSTITATEA oboselii lui nu se face trecută doar prin somn și doar prin odihnă. Inutil se odihnește Paul între timp și inutil trece între timp timpul însuși, FOSTITATEA oboselii lui va suna ne-trecut în continuarea șirului zilelor sale trecătoare. Doar când Paul și-a corectat deficiența, atunci vom putea spune că FOSTA lui oboseală aparține deja într-adevăr TRECUTULUI, adică într-adevăr a trecut. Deci, dacă în genere FOSTITATEA este tranzitivă, atunci ea acum a tranzitat în trecut.

Numai că din toate acestea reiese chiar faptul că în sine FOSTITATEA nu este deloc tranzitivă, ci se află tocmai „în afara" timpului și că în fond de noi depinde dacă o *nimicim*, sau *o facem*

TRECUT. Însă fără aceasta ea *nu trece* deşi poate de mult nu-mai-este-deja. Căci FOSTITATEA – adică ceea ce deja-ne-mai-fiind nu este totuşi Nimic – ajunge de fapt în temporalitatea lui nici-când-nici, adică se desprinde de timp. Aceasta nu înseamnă deloc că ceea ce a FOST, acela nu a fost, este sau va fi „nicicând", ci unicul fapt că el este tocmai modul de a fi care este cuibărit în defazările temporale înstăpânite de către nici-când-nici. Adică în temporalitatea desprinsă de timp.

Dar nu este o enormitate să se afirme că FOSTITATEA este desprinsă de timp, din moment ce noi o putem data *cronologic* şi, în mare, şi ştii ce a fost el atunci, când el „a fost" prezent? Numai că, tocmai agitaţia agresivă cu care se presează la suprafaţă datele cronologice şi restul informaţiilor ne deturnează de fapt de la înţelegerea FOSTITĂŢII. Fluturând „când-ul" şi „ce-ul", cronologia şi restul datelor „istorice" îngreunează în fond gândirea FOSTITĂŢII, căci acoperă tocmai *deja-ne-mai-fiinţa* lui.

Dar nici un fel de prezentare sau de prezentificare a „trecutului" – memoria ori cunoaşterea istorică – nu-i poate conferi FOSTITĂŢII „altă fiinţă", decât deja-ne-mai-fiinţa!!! Ea rezidă în fond ca atare chiar şi în memorie şi în cunoaşterea istorică, deşi tocmai presiunea aducerii ei în prezent se străduieşte cel mai insistent să ascundă faptul că ceea ce se prezintă în ele, acela deja-nu-mai-este, şi că ea *nu este* tocmai *deja*-ne-*mai*-fiind.

Propriu-zis chiar din acest motiv putem – sau am putea – învăţa ceva din trecut, şi tocmai de aceea poate fi trecutul într-adevăr sursa libertăţii şi autenticităţii umane, pentru că el – ne-mai-fiind-deja – îşi pierde de fapt acea presiune a obligativităţii pe care datele temporale şi informaţionale despre el o cară şi o poartă totuşi la suprafaţă. Însă, desigur, nu de la sine.

Să revenim puţin, căci problema mai are şi un alt aspect, strâns legat de analizele anterioare. Ar trebui să putem înţelege: cum anume, ceea ce s-a men-ţinut din ceea ce a FOST poate deveni simultan cu prezentul, dar care, între timp, în privinţa temeiului său aparţine totuşi de ceva ce deja-nu-mai-este. Cum este deci posibilă această aparentă „alunecare" în timp, şi pe ce fundamente ontologice se află aşezată ea?

Esența problemei se organizează în jurul esenței „prezentificării". Nu este cumva esența prezentificării tocmai faptul că ea aduce ceva din „trecut" la simultaneitate cu prezentul, cu scopul de a-l oferi înțelegerii şi interpretării? Nu are prea mult sens să intrăm aici în discuția – de altfel mai mult metodologică – a problemei „documentului", a „monumentului", a „rămăşiței" şi a „urmei". Dar trebuie precizat că prezentificarea nu înseamnă nici comprehensiunea automată a trecutului, şi nici a face trecutul prezent, ci ea este o condiție necesară a comprehensiunii trecutului care se întemeiază pe faptul esențial că, prin ceea ce s-a men-ținut din el, trecutul se prezintă de fiecare dată în simultaneitate cu prezentul. Şi adevărata problemă constă tocmai în aceea că aici se „arată" în simultaneitate cu prezentul chiar ceva ce deja-nu-mai-este. Prin urmare, „problema prezentificării" nu numai că nu elimină, ci, dimpotrivă, aprofundează importanța problematizării deja-ne-mai-ființei şi – prin urmare – cea a FOSTITĂȚII. Căci tocmai aceasta se dovedeşte a fi acea structură ontologică care este capabilă să strângă şi să prindă laolaltă pe de o parte distanța temporală cronologic fixată şi remontabilă, dar, pe de altă parte, şi acea proprietate a FOSTITĂȚII ca ea – prin prezentificare – să se prezinte în simultaneitate cu oricare prezent.

Este adevărat faptul că istoria şi tradiția influențează deciziile prezentului care inevitabil conțin şi trimiteri către viitor. „Trecutul" are deci „o performanță structurantă" în privința selecțiilor care se desfăşoară în prezent.[23] Atât memoria, cunoaşterea istorică, cât şi comprehensiunea tradiției sunt totdeauna selective. Adică: imaginea despre trecut a nici uneia nu cuprinde de fapt tot ceea ce „a fost". În mod scolastic acest fapt ar putea fi exprimat prin aceea că niciodată sfera noțiunilor de „imagine a trecutului" şi cea a FOSTITĂȚII nu se suprapun. Ce s-a întâmplat însă cu acea FOSTITATE, care deşi a avut loc, totuşi *nu a fost păstrată* nici de memorie şi nici de restul imaginilor şi construcțiilor despre trecut? Evident, această FOSTITATE s-a *nimicit*.

---

[23] *Vezi*: Bergmann, Werner – *Az idõ a szociológiában. Szakirodalmi áttekintés az idõszociológiai elmélet és kutatás helyzetéről*, în *Időban élni. Történeti-szociológiai tanúlmányok*, Budapest, 1990, p. 136.

Trebuie să fim conştienţi de faptul că simpla posibilitate a nimicirii FOSTITĂŢILOR ridică şi poartă probleme ontologice extrem de serioase şi importante. Adică probleme care nu pot fi pur şi simplu diluate şi spălăcite în afirmaţia că: „Istoria sistemului nu este o simplă mulţime a faptelor şi datelor pe care sistemul le lasă necontenit în urma lui, ci este istoria performanţelor selective care se adeveresc în sistemul însuşi (sic!) care-i păstrează în propria lui opţiune. De aceea, îi aparţin nu numai cele ce au fost selectate, dar şi cele care nu (sic!) au fost..."[24] Altfel spus, problema celor care nu au fost selectate este îngropată în mod definitiv.

Şi aceasta nu se întâmplă altfel nici în cadrul „celei mai moderne conştiinţe istorice", deşi ea „temporalizează (verzeitlich) trecutul" (N. Luhmann) deosebind orizontul propriu de trecut al prezentului, de prezentul din trecut, chiar dacă în felul acesta s-ar părea că iese în evidenţă un moment important al conceptului de timp, adică „reflexivitatea" lui care se dezvăluie prin interconectarea dimensiunilor sale.[25]

Trecutul devine deci iarăşi pe de o parte fost *prezent* şi, pe de altă parte, trecutul *prezentului*. Nu încape de aceea îndoiala că prin „modalizarea reflexivă" noi de fapt îngropăm mai adânc problematica FOSTITĂŢII, căci, definind-o pe de o parte ca fost prezent şi pe de alta ca *vărsându*-se în prezent, ea rămâne determinată din perspectiva prezentului şi a prezenţei, şi nu din cea a FOSTITĂŢII sale. Prezentul şi prezenţa sunt acum ceea ce se înfeudează asupra FOST-ului, şi din acest motiv situaţiile existenţiale, în care lucrurile se întâmplă chiar invers, rămân pur şi simplu de negândit şi de neînţeles.

Aceste situaţii existenţiale sunt caracterizate tocmai prin faptul că, *în locul* trecutului prezentului, apar şi se îngrămădesc la suprafaţă chiar alte foste prezenţe... Că, de exemplu, aici în Europa Centrală, 1848 (!) este prezent mai viu şi mai articulat în conştiinţa oamenilor – şi încă cu ocazii importante cum sunt cele ale alegerilor – decât 1971, de care ne despart totuşi doar 28 de ani. Deci că nu de „modalizare reflexivă" trebuie vorbit aici, ci de schimbare de „loc" temporal, care

---

24 idem, p. 138.

25 idem, p. 139.

desigur nu este deloc întâmplătoare, ci poate avea loc de fiecare dată în condițiile în care „conștiința despre trecut" nu mai este structurată măcar de vreo tradiție aflată în vigoare, ci de știința istorică clasică. Căci ea *ocolește* cu predilecție tocmai acest trecut „apropiat" (adică, trecutul prezentului) însă umple cu sârg golurile astfel instituite cu datele și cu informațiile FOSTELOR prezențe. (Sunt foarte interesante în acest sens constatările Alinei Mungiu, ale cărei cercetări psihosociologice aduc la suprafață cât de *selectivă* este de fapt memoria maselor sociale românești tocmai în privința trecutului apropiat, și că în golurile astfel instituite apar date și informații – desigur „neștiințifice" – provenite din trecuturi mai îndepărtate.)[26]

Adevărata sarcină și problemă este de a înțelege felul în care este posibil ca aceste informații – *în pofida fixității lor cronologice* – să-și poată schimba locul lor în timp? Dacă în genere este oare suficient să se vorbească aici doar despre o conștiință „falsă", ne-științifică sau inautentică a timpului și a „istoriei"? Și cum ar putea fi „îndreptată" această conștiință? Oare pur și simplu publicând datele corecte și științifice? Conțin însă – în și de la sine – aceste date și faptul că lucrurile și evenimentele despre care ele ne înștiințează, totuși, deja-nu-mai-sunt, sau, dacă nu cumva, tocmai acest „aspect" este mai degrabă acela pe care ele îl acoperă în primul rând? Dar fără acest deja-nu-mai-este, este oare posibilă vreo conștiință autentică a trecutului? Căci fără ea, trecutul nu este decât FOSTITATE oricând posibilă! Adică, un FOST care tocmai că nu trece, fiindcă el nici nu este atras în TRECUT.

Este foarte important, de aceea, ca atunci când vorbim despre „trecut", să examinăm și să înțelegem precis ce anume este acela care din el într-adevăr a trecut, și cum se raportează el la ceea ce în schimb *nu* a trecut, adică durează sau chiar se naște. Ce înseamnă, de exemplu, faptul că la vârsta de 18 ani, cu mine s-au întâmplat cutare sau cutare lucruri sau că eu *atunci* am comis cutare și cutare fapte? Căci, în mod evident, eu nu-mai-sunt-deja de 18 ani și nici-când-nici nu voi mai fi în situația de a putea fi de 18 ani. Eu totuși sunt, iar de

---

[26] *Vezi*: Mungiu, Alina – *Românii după '89. Istoria unei neînțelegeri*, București, 1995, pp. 125-131.

18 ani am fost. Îmi pot aminti deci cele întâmplate sau înfăptuite atunci, iar amintirile mele pot fi în principiu întărite de mine prin discuții, lecturi sau informații suplimentare de orice fel despre ele. Pot deci realiza că toate acestea sunt ale mele şi îmi aparțin, chiar dacă de unele dintre ele aş dori de fapt să scap sau să mă eliberez.

În mod obişnuit la toate acestea se spune că „acesta este trecutul meu“, cu care eu sunt şi trebuie să fiu împreună. Dar oare acest „sunt“ şi „trebuie să fiu“ nu înseamnă totodată şi faptul că de 18 ani am FOST şi de acea deja-nu-mai-sunt, dar şi faptul că *nici-când-nici* nu voi mai fi?!?

Totuşi, cum poate deveni atunci, din FOSTITATEA celui de al 18-lea an al vieții mele, TRECUTUL meu? Oare doar aducându-mi aminte de el sau „mărturisindu-l“, sau mai degrabă numai şi în primul rând atunci când şi dacă precizez şi faptul că deja-nu-mai-sunt de 18 ani şi că nici-când-nici nu voi mai fi. Din simpla amintire de conținut al FOSTITĂȚII, încă nu se constituie ceva cum este trecutul, căci pentru constituirea TRECUTULUI este necesară şi deschiderea existențială a „deja-ne-mai-ființei“ şi a „nici-când-nici“–ului. Fără ele, nu există deloc ceva cum ar fi TRECUTUL.

Numai atunci ne putem într-adevăr elibera de cele ce au FOST şi de cele ce am FOST noi înşine, dacă realizăm şi faptul că ele nici-când nu-vom-mai-fi-deja. Altfel spus: men-ținerile, sus-ținerile şi eliberările noastre nu se decid în fond atunci când gândim „timpul“ ca fiind durabil sau dimpotrivă „trecător“, ci doar atunci când realizăm faptul că trecutul nu priveşte pur şi simplu Timpul, ci *pe noi înşine*, adică dacă înțelegem şi fixăm raportul dintre deja-nu-mai-este şi nici-când-nici ca pe o sfidare în care – cât timp suntem – ne şi aflăm aşezați.

Aceasta înseamnă în acelaşi timp şi faptul că trecutul Timpului şi timpul Trecutului nu sunt deloc chestiuni identice. În şi între ele se deschide şi se instituie de fiecare dată acea defazare cu care ne-am întâlnit şi cu ocazia analizei lui nici-când-nici. Adică trecutul fixat sub forma tuturor lucrurilor întâmplate (res gestae) se articulează nu doar în funcție de diferența lui cu „relatările“ despre ele (historia rerum gestarum), ci el este specificat de un şir întreg de elemente şi momente extrem de eterogene.

Deşi din altă direcţie, dar mânat de considerente oarecum similare, şi Jacques Derrida ajunge să vorbească despre „timp mort" şi despre „trecut absolut", atunci când face referiri critice la concepţia husserliană a „conştiinţei timpului".[27] Dar ce înseamnă acest timp mort şi trecut absolut? Cum altfel ar putea „muri" – adică ex-stinge – timpul, dacă în el nu ar putea figura ceva cum este şi nici-când-nici-ul?

De aceea nu este deloc întâmplător că unul dintre temeiurile reviziunii psihanalizei a devenit tocmai reconsiderarea concepţiei sale despre trecut. Iniţial psihanaliza a fost de părere că, pe de o parte, întâmplările trecutului (personal) se păstrează reprimate în subconştient, şi că, pe de altă parte, ele acţionează totuşi ca factori cauzali şi în condiţiile prezente ale vieţii psihicului. La fel, reconstrucţia şi reconstituirea trecutului fuseseră echivalate în psihanaliză cu examinarea cauzelor dosnice ale (perturbărilor) comportamentului actual.[28] Însă aici doar cu titlu secundar este vorba de probleme epistemologice şi metodologice, fiindcă la fundament se află ascunsă o tematică propriu-zis ontologică şi existenţială.

Fiindcă a ieşit la iveală că de fapt este imposibil de stabilit dacă într-adevăr există o relaţie veridică între trecutul adus la suprafaţă, pe parcursul analizei, şi ceea ce s-a întâmplat în realitate în acest trecut. Apoi s-a conştientizat mult mai profund şi faptul că raportul psihanalizei şi al trecutului nu este doar şi în primul rând o chestiune teoretică, ci una *terapeutică*, care trebuie mai degrabă să conducă pacientul la *o nouă* poziţie şi la o nouă *atitudine* faţă de trecutul său. Or, esenţa acestor modificări şi reconsiderări constă – ontologic vorbind – tocmai în scoaterea la iveală a faptului că, propriu-zis, patologia psihanalitică nu este altceva decât „acţiunile" FOSTITĂŢII *ne-trecute* ale traumelor anterioare. Iar noua poziţie şi atitudine dobândită pe parcursul terapiei constă tocmai în faptul că pacientul poate deja într-adevăr realiza că trecutul este, pe de o parte, ceva deja

---

[27] *Vezi*: Derrida, Jacques – *Lingvistică şi grammatologie*, în *Pentru o teorie a textului*, Bucureşti, 1980.
[28] *Vezi*: Lamm, Leonard J. – *Ideea de trecut*, op. cit., p. 56.

încheiat şi stabil, dar care ca atare aparţine totuşi, pe de altă parte, lumii prezente a experienţei sale psihice, adică este tocmai trecutul lui.

Ce altceva are loc şi se întâmplă în esenţă aici decât că se fac trecute FOSTITĂŢILE desprinse – şi de aceea singur ne-trecătoare – din timp. Adică: din punct de vedere psihanalitic, evoluţia normală se caracterizează prin faptul că pentru ea trecutul este chiar TRECUT şi nimic altceva, dar în cea patologică tocmai caracterul de trecut al acestui FOST devine cumva problematic. Ceea ce este deci sigur, în ambele cazuri, acela este FOSTITATEA lui, însă ceea ce devine problematic – în patologie – acela este tocmai caracterul de TRECUT al acestei FOSTITĂŢI.

Dar să ne reîntoarcem acum la o problemă care a fost deja amintită de mai multe ori, dar care nu a putut fi până acum luminată într-un mod satisfăcător. Este vorba de acea posibilitate, pe care orice FOSTITATE o poartă, de a se *nimici*. În principiu, FOSTITATEA nimicită este o deja-ne-mai-fiinţă dispărută fără urmă. Despre ea nu ştim nici când anume a fost, şi nici măcar că „a fost" , căci ea nu apare ca lipsă nici în orizontul uitării. Posibilitatea nimicirii FOSTITĂŢILOR nu este totuşi o posibilitate „abstractă", ci una articulată tocmai existenţial în şi de către modurile noastre de raportare la ele. Nimic nu demonstrează şi nimic nu întăreşte mai mult posibilitatea nimicirii FOSTITĂŢILOR, decât tocmai *grija* cu care omul istoric îşi înconjoară „trecutul". Îngrijindu-l, el doreşte de fapt să-l salveze de la pericolul şi de la posibilitatea nimicirii.

Este apoi limpede şi faptul că însăşi nimicirea se leagă într-un fel de „trecerea" în trecut, şi tocmai din acest motiv vedem noi exact trecutul ca fiind cel mai intens expus posibilităţii de a se nimici. De aceea gândeşte şi Hegel „trecerea" (dispariţia)[29] ca fiind trecerea de la fiinţă la nimic. Desigur, el înţelege prin aceasta înainte de toate „dispariţia" şi „încetarea", deci ceva mediat, care ajunge la ne-fiinţă printr-un fel de rezultat. De aceea se şi leagă la el dispariţia şi încetarea – în condiţiile unui *Aufheben* destul de străin timpului – totdeauna de devenire. Oricum să legăm însă, dispariţia şi încetarea – adică trecerea – de devenire, tocmai în raportul ei cu timpul, ea

[29] *Vezi*: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – *Ştiinţa logicii*, Bucureşti, 1966, pp. 87-88.

„devine“ totuşi *definitivă* şi chiar din acest motiv ceea ce „a trecut“ nu este de fapt ne-fiinţa pură, ci exact deja-ne-mai-fiinţă.

Nu este întâmplător că în esenţă şi Sartre împinge întreaga problematică a „Neantului“ tocmai în trecut: „Neantul – scrie el – nu este; Neantul «*este fost*»; Neantul nu se neantizează; Neantul «*este neantizat*».“ („Le Néant n'est pas; le Néant «*est été*»; le Néant ne se néantise pas; le Néant «*est néantisé*».“)[30] Amestecând însă în acest fel problemele trecutului, ale Nimicului şi ale nimicirii, noi poate închidem totuşi posibilitatea de a surprinde în adevărata sa nuanţare şi greutate problematica existenţială a Nimicului, care – după cum am văzut – se încheagă încă o dată ca fiind organic legată de cea a trecutului.

Fiindcă „trecutul“ despre care vorbim de obicei – adică trecutul *fără* FOSTITATE – poartă în mod aproape destinal acea duplicitate, că el este necontenit pe de o parte trecutul prezentului şi, pe de altă parte, totuşi *ceea ce* a fost (în sensul a ceea ce „a avut loc“). Numai că, din acest unghi de vedere, rămâne neproblematizată atât posibilitatea re-găsirii unor chestiuni care au fost uitate de mult timp, dar şi aceea, ca din acest trecut unele fapte să fi dispărut şi prin urmare să se fi „pierdut“ în mod definitiv. Adică, cele care s-au nimicit. Cu cât ne străduim însă mai insistent să umplem golurile astfel instituite cu construcţii sistemice, cu atât ne putem îndepărta mai mult de adevărata problematică a FOSTITĂŢII şi, împreună cu aceasta, de asumarea faptului că nimicirea este totuşi una dintre posibilităţile *reale* ale FOSTITĂŢII, de care ea nu ar putea dispune dacă „trecerea“ şi – împreună cu ea – temporalitatea noastră nu s-ar afla ea însăşi şi de la început – în vreo relaţie cu Nimicul. Căci Nimicul nu se află doar la capătul FOSTITĂŢII, ca fiind una dintre posibilităţile sale *efective*, ci ea poate fi o asemenea posibilitate doar cu condiţia de a participa chiar şi în *constituirea* ei.

Nimicul este o caracteristică şi o componentă a felului de a fi şi de a se raporta la şi în lume – şi prin ea la Fiinţă – a omului. El nu „este“ nici „în“ om şi nici „în“ lume, dar el (se) crapă şi (se) fisurează tocmai în existenţialele prin care omul fiinţează, adică este la Fiinţă.

---

[30] *Vezi*: Sartre, Jean-Paul – *L'Être el le Néant*, idem, p. 57.

El nu este deci vreo limită marcată prin destin, nici vreun blestem, şi nici deficienţa vreuneia dintre modalităţile noastre de a fi şi care ar solicita astfel corecţii adecvate. Ci omul fiinţează şi este în aşa fel, încât în existenţa lui se naşte şi intervine totdeauna şi Nimicul. El – Nimicul – nu este deci temeiul „exterior“ al tuturor negativităţilor faţă de care noi am fi complet neputincioşi, şi nici expresia imperfecţiunilor noastre, faţă de care se cer elaborate programe ample de acţiune, ci este una dintre tonalităţile fundamentale şi pline de tensiuni ale aflării noastre în lume, care şi *mobilizează* comprehensiunea fiinţării tocmai în direcţia determinării protejării noastre în raport cu „nimicnicirile“ lui determinate. Nimicul nu se află deci – ca un fel de regiune „goală“ – nici „în om“, nici „în fiinţă“ sau „dincolo“ de fiinţă, dar el apare şi survine de fiecare dată atunci când se petrece şi se înfăptuieşte existenţa intra-mundană a omului. În aceasta se naşte şi nimicniceşte Nimicul, şi din acest motiv leagă Heidegger problematica metafizică, care ne conduce la el, tocmai de împrejurarea constituantă ca în întrebarea ei să fie prin şi cel care o întreabă. Aşa că, în "Nimic“, nu se află nici un fel de „nihilism“.

În ciuda acestora, majoritatea meditaţiilor despre trecut se străduie să elimine din el tocmai negativitatea deja-ne-mai-fiinţei, sacrificând-o pe altarul fetişist al continuităţii timpului şi al întâmplărilor.[31] S-ar putea ca filosofia să creadă într-adevăr că astfel ea a salvat oarecum trecutul de „trecere“, asigurându-l pentru prezent, dar rămâne extrem de problematic dacă prin aceasta ea salvează şi prezentul de trecut... Fiindcă nici nu se ridică întrebarea sau problema că, poate, trecutul trebuie „salvat“ nu atât de trecere, cât mai degrabă de FOSTITATE, şi că, poate, aceasta nu se înfăptuieşte şi nici nu se poate înfăptui altfel, decât prin *a o face* TRECUT. Tot aşa nu se pune nici problema că trecutul nu se naşte de fapt pur şi simplu prin trecerea timpului, ci în modul în care, în temporalitatea lui, omul oarecum produce FOSTITĂŢI, la care apoi se şi raportează într-un fel sau altul. De aceea, niciodată nu se întâmplă astfel încât, deşi există FOSTITATE, să nu existe „trecut“, în schimb se poate întâmpla foarte

---

[31] Unul dintre exemplele cele mai elocvente în acest sens este tocmai lucrarea lui Hans-Georg Gadamer – *Wahrheit und Methode*.

bine să existe un trecut care tocmai că nu trece. Prin aceasta el nu devine însă „prezent“, ci doar domină şi inundă prezentul.

Deşi în alt context am mai vorbit despre această chestiune, poate nu este totuşi inutil ca, pentru fixarea ei, să amintim încă două exemple relativ recente. Este vorba de două volume editate de Facultatea de Istorie a Universităţii din Bucureşti, care, privite împreună, luminează extrem de sugestiv problemele pe care le examinăm aici. Primul se intitulează *Miturile istorice româneşti* (1995), iar al doilea *Miturile comunismului românesc* (1995). Un studiu din primul volum – care analizează miturile legate de Voievodul Mihai Viteazul, examinând manualele şcolare de istorie – ajunge la concluzia că manualele prezintă persoana acestui domnitor ca pe un *contemporan permanent* al generaţiilor *succesive*. În schimb, analizele şi constatările celuilalt volum scot în evidenţă tocmai golurile, obstacolele şi dificultăţile cercetărilor dedicate istoriei recente ale României comuniste, arătând că una dintre consecinţele acestora este tocmai memoria *găunoasă* „despre“ această istorie. *Între timp* însă, domnitorul din secolul al XVI-lea *rămâne* (permanent) *contemporan*, adică el nu este „trecut“ ca TRECUT, ci este tocmai „prezent“ ca un FOST aşezat în găurile – defazările – memoriei *vii şi actuale*.

Or, acest lucru nu este posibil decât cu condiţia – ontologică – ca, deşi ne-trecute, FOSTELE evenimente ale unui „trecut“ îndepărtat „în timp“ să fie totuşi în măsură de a se aşeza în găurile memoriei unui trecut recent sau apropiat, care va fi şi va rămâne astfel condamnat *la defazare*, tocmai în raportul său organic cu viul veritabil al procesului formării şi conturării sale efective.

Accentuăm: problema nu este aici de a califica dacă acest „procedeu“ sau această mentalitate este sau nu „ştiinţifică“ ori autentică. Ceea ce interesează este doar ce anume din „fiinţa“ trecutului şi din raportarea noastră legată de ea întemeiază şi face posibilă o atare situare a lui.

Dacă însă analizăm şi mai atent lucrurile, atunci realizăm şi faptul că aici nu se întâmplă doar o alunecare în timp şi doar o schimbare de „loc“ temporal, ci are loc şi o modificare de calităţi ontologice. Adică: FOSTITATEA devine de fapt pur şi simplu DE ATUNCI. Numai că,

spre deosebire de FOSTITATE – al cărei sens ontologic este în principal deja-*ne-mai*-ființa – sensul ontologic principal al DE ATUNCI-ului, este tocmai *deja-ființă*.

Deja-ființa – luată în sensul de DE ATUNCI – este totuși fixată în primul rând nu în sens de „prezent", ci în cel al duratei care ține. „Deja" legat de DE ATUNCI, trimite deci și aici în primul rând la precedent și la anterior, dar îl fixează pe acesta ca fiind ceva care ține durând. Or, aceasta tocmai că nu este FOSTITATE, căci ceea ce „trece" în DE ATUNCI, acela durează ținând.

Și acest aspect scoate însă la iveală faptul că ceea ce se numește de obicei și pur și simplu „trecut", acela este de regulă constituit din elemente extrem de eterogene din punct de vedere ontologic: din FOSTITATE și din DE ATUNCI. Iar ceea ce este în mod deosebit interesant, important și remarcabil în acest „trecut", acela este exact faptul că FOSTITATEA – în sine – *nu trece*, iar DE ATUNCI-ul *durează*... Ce este acest trecut enigmatic, care pe de o parte durează și pe de alta nu trece?

DEJA trimite desigur la trecut chiar și în deja-ființa legată de DE ATUNCI. Tocmai despre aceasta am spus că – în timpul înfățișat ca un șir de acum-uri – este chiar deja-nu-mai-acum. Apoi, DE ATUNCI nu este pur și simplu fixarea unui început în prealabilul timpului, și nici „de... și până" atunci-ul unei durate, ci durata DE ATUNCI-ului *ține*.

De exemplu: clădirea în care scriu *astăzi*, clădirea Bibliotecii Centrale Universitare din Cluj a fost dată în folosință în anul 1906. DE ATUNCI în ea funcționează această instituție. Numai că, între timp, i s-a demolat gardul; i s-au adăugat noi construcții și au decedat și câteva generații dintre angajații și cititorii ei... Deci, trecutul stării actuale a clădirii și a instituției se „compune" în același timp dintr-o serie de factori, care – ca DE ATUNCI – deja-sunt, dar și din altele care, ca fiind FOSTE, deja-nu-mai-sunt. Această eterogenitate a acestui trecut nu poate fi diluată în formule dialectice alunecoase. Dimpotrivă, doar atunci identificăm și fixăm în mod autentic trecutul acestei clădiri și al acestei instituții, dacă fixăm elementele sale care deja-nu-mai-sunt tocmai ca deja-ne-mai-fiind, iar cele care deja-sunt tocmai ca deja-fiind, și nicicum atunci când ne angajăm în refacerea

condițiilor inițiale, sau la reînvierea personalului decedat... și așa mai departe.

Din punctul nostru de vedere este deci foarte important să specificăm, încă o dată, că ceea ce numim de obicei „trecut", acela este – ontologic vorbind – extrem de complex și eterogen. Și mai importantă este realizarea faptului că trecutul nu se constituie în fond niciodată prin simpla „trecere" a timpului.

Ceva cum este trecutul se constituie doar în și prin existențialitatea existenței, adică în și prin faptul că omul istoric menține ori continuă anumite lucruri, iar pe altele le lasă ori le întrerupe; pe anumite lucruri le păstrează iar pe altele le lasă pieirii sau chiar le nimicește; pe altele însă tocmai le face trecute. Altfel omul însuși „trece" doar ca FOST, fără să fie sau să devină el însuși TRECUT.

Dar tocmai din acest motiv, FOSTITATEA și FOSTITĂȚILE trebuie cunoscute și cercetate. Numai că cercetarea și cunoașterea lor trebuie să fie ghidate și întemeiate chiar de deschiderea ontologică și existențială a caracterului lor de FOST. Și doar pe această bază sunt posibile și construcții și narative istorice într-adevăr autentice.

Aceasta desigur nu este o sarcină deloc ușoară, ci dimpotrivă una care e de multe ori chiar dureroasă. Dar tocmai din acest motiv este necesar și important să se înțeleagă că a face TRECUT ceva ce a FOST nu are nici o legătură cu ceea ce de obicei se cheamă „uitare", „împăcare" sau „resemnare", ci esența problemei rămâne în continuare de natură ontologică.

Să luăm un exemplu într-adevăr îngrozitor cum este *holocaustul* din cel de-al doilea război mondial. Cum poate fi trecută enormitatea FOSTITĂȚII lui? Desigur, nu retrăindu-l zi de zi în suflet și nici negând existența lui. Făptașii trebuie să-și afle pedeapsa, iar victimele „liniștea" lor. *Noi* însă nu mai putem fi DE ATUNCI deloc liniștiți! Dimpotrivă!

Numai că astăzi trăiesc, cu precădere, nu făptașii, ci urmașii lor. Deși ei nu poartă responsabilitatea „trecutului", trebuie totuși să se confrunte cu el. Nu atât cu victimele însele, cât mai degrabă cu urmașii victimelor care au supraviețuit încercărilor neomenești. Aceasta este o sarcină și o sfidare uriașă, dar în care noi trebuie să întrezărim – printre altele aflate la îndemână – și posibilitatea de a

face holocaustul TRECUT. Numai astfel am putea avea şanse de a ne asigura ca el să nu se mai întâmple astăzi şi – poate – nici în viitor.

Ontologic vorbind, oricare altă posibilitate – chiar şi cele mai nobile, înălţătoare şi moralizatoare – este o capcană. Un exemplu eclatant al unei asemenea capcane este tocmai o frază – de altfel extrem de „binevoitoare" – dintr-un interviu cu Hanno Loewy, directorul unui institut din Hamburg, care cercetează fenomenul holocaustului: „De împăcat nu se pot împăca – spune directorul – decât urmaşii care nu poartă responsabilitatea trecutului. În chestiunea holocaustului constituie însă o problemă faptul că nu este egalitate (sic!) între urmaşi: urmaşul făptaşului deja nu mai este făptaş, însă urmaşul victimelor este şi el victimă (sic!), căci se intenţiona (sic!) şi împiedicarea venirii sale pe lume."[32] Adică: de această dată FOSTITATEA holocaustului nu se lasă TRECUTĂ tocmai din cauza caracterului ne-trecător al calităţii de a fi victima lui. El rămâne de aceea ne-trecut, fierbând în continuare în opacitatea deja-ne-mai-fiinţei FOSTITĂŢII sale.

Caracterul enigmatic al trecutului constă în primul rând deci în faptul că noi îl surprindem ca pe un dat „natural" (timpul) şi nu ca pe o zonă a posibilităţilor existenţei noastre. Desigur, trecutul nu este o posibilitate în sensul că el ar putea să „nu fie". Se poate însă întâmpla foarte bine – cum de altfel se şi întâmplă de regulă – ca pur şi simplu să nu vedem posibilităţile care rezidă tocmai în el.

Cum se întâlneşte şi cum se împleteşte însă FOSTITATEA şi DE ATUNCI-ul în acest trecut? Căci, trecutul este – sau pare a fi – în fond „unul singur", numai că nu ştim din ce şi cum este el „compus".

Pentru a putea răspunde la această întrebare, trebuie să revenim pe scurt la câteva aspecte legate de analiza FOSTITĂŢII. Am văzut că în FOSTITATE, adverbul de timp „deja" strânge de fapt laolaltă – aducându-le la simultaneitate – tripla negaţie: nici Fiinţă, nici Nimic şi nici Timp. Astfel, NICI-ul a devenit de fapt adevărata funcţie a lui „deja", iar concreţiunea temporală a NICI-ului s-a dovedit în fond a fi NICI-CÂND-NICI-ul. Despre acest nici-când-nici a reieşit, însă, că tocmai prin el intră de fapt Nimicul în timp, des-prinzând de el

[32] În săptămânalul: *168 Óra*, (Budapest), nr. din 24 ianuarie, 1995.

FOSTITATEA. Iar odată constituită, FOSTITATEA este atrasă şi cuibărită în defazările – la fel de existenţiale – ale temporalităţii (noastre). Din acest motiv, am susţinut că, până când existenţa omului este constituită prin faptul de a fi aruncat în lume, nici-când-nici-ul se renaşte mereu.

Analizele legate de DE ATUNCI ne ajută însă acum să realizăm şi faptul că nici-când-nici-ul se instalează şi are „loc" totdeauna atunci când omul (Dasein-ul) se confruntă (prin culpabilitate) tocmai cu faptul că el *DEJA este*, adică, existenţa lui are totdeauna deja un anumit DE ATUNCI, pe care el trebuie să-l asume, dar care nici-când-nici nu provine din fiinţa lui de a fi temei.

Aceasta înseamnă însă şi faptul că nici-când-nici-ul desprins de timp nu se comportă deloc în mod neutral în defazările temporalităţii, ci posedă afinităţi elective care-l atrag şi-l trimit tocmai către trecut. În primul rând prin faptul că însuşi acel a-fi-Deja, care deschide în fond defazările, este în esenţă tocmai trecutul în sensul de DE ATUNCI. În al doilea rând prin acela că, în interiorul defazărilor, nici-când-nici-ul se regăseşte totdeauna dirijat către „prealabil".

Prin urmare, nici nu mai este vorba aici doar de afinitatea privilegiată a lui nici-când-nici faţă de trecut, ci tocmai de osmoza FOSTITĂŢII cu DE ATUNCI în „trecutul" astfel constituit. În acest trecut FOSTITATEA şi DE ATUNCI se întrepătrund, dar se şi confundă, căci în el tot ce a FOST poate liniştit dura şi orice ce durează DE ATUNCI poate apărea liniştit ca fiind deja depăşit, şi invers, în funcţie de nevoile momentane ale unui oricând „acum", dar care – pe nevăzute – rămâne, totuşi, expus dominaţiei „trecutului".

Din aceste motive, cred că Sartre nu are deloc dreptate atunci când vede diferenţa dintre trecut şi prezent în faptul că trecutul ar fi ceva „în sine", iar prezentul ceva „pentru sine". Dimpotrivă, ceea ce aici ar putea fi în genere „în sine", acela nu este deloc trecutul, ci tocmai FOSTITATEA desprinsă de timp. În schimb TRECUTUL propriu-zis este totdeauna pentru sine, fiindcă el este totdeauna trecutul unei fiinţări care ea însăşi este „pentru sine". Adică, deschizându-se şi eliberându-se posibilităţilor sale cele mai proprii, ea învaţă să facă TRECUT ceea ce a FOST.

Într-adevăr, una dintre concluziile cele mai importante ale meditației despre FOSTITATE și TRECUT este probabil tocmai aceea că ea pune într-o nouă lumină faptul, obișnuit și în aparență consumat, că TRECUTUL nu este un simplu FOST, în raport cu care noi nu am mai avea nimic de făcut. Ea atrage atenția nu numai asupra faptului că noi *trebuie* să ne raportăm într-un anumit mod *determinat* la FOSTITATE și că în aceasta filosofia ne poate încă deschide noi orizonturi, dar scoate la iveală și faptul că în fond noi totdeauna ne și raportăm la ea – de exemplu, în prea numeroasele noastre „gesturi comemorative" – însă fără a concepe această raportare ca fiind TRECEREA FOSTITĂȚII, ci, dimpotrivă, mai degrabă ca fiind tocmai *prezentificarea* ei.[33]

Numeroasele rescrieri și transcrieri ale istoriei – atât de obișnuite și conjuncturale în regiunile noastre; selecția, ascunderea și chiar secretizarea documentelor trecutului etc. – nu sunt în fond nici ele altceva, decât diferite moduri de a ne *raporta* și de a ne *comporta* față de „trecut", care s-ar putea, ce-i drept dintr-un punct de vedere cu totul abstract, să nu „influențeze" ceea ce a FOST, totuși sunt modalități prin care FOSTUL este *făcut* „trecut". Numai că îndeobște ele sunt modalități prin care – în ciuda oricărei drasticități a intervenției – FOSTUL tocmai că nu trece.

Modernitatea și în special știința istorică, a cărei naștere se leagă de ea, *obiectualizează* trecutul. Astfel s-a creat o situație care este complet nouă în raportul umanității istorice față de propria sa temporalitate. Spre deosebire de temporalitatea constituită pe baza continuității *tradiției*, de acum se deschide necontenit defazarea desfășurată pe linia sciziunii dintre *istorie și memorie*. În fond, memoria mea se poate remonta începând cu sfârșitul deceniului șase din acest secol. Numai că tocmai despre perioada aceasta și despre cea care o urmează *nu sunt* sinteze istorice. Altfel spus: memoria nu mai este – și nicicând deja nu mai este – sprijinită, susținută și integrată în posibila organicitate a vreunui „trecut continuu". Numai că trecutul memoriei mele este tocmai trecutul formării și articulării ființei mele

---

[33] *Vezi: Politique de la mémoire. Commémorer la révolution*, (Colectiv), Lyon, 1993, pp. 191-199.

care încă nu a trecut, ci, dimpotrivă, se află şi se găseşte din plin în căutările faptului de a fi aruncat în lume.

Obiectualizat, trecutul a devenit apoi şi singura dimensiune reală – şi de aceea privilegiată – a timpului. Dacă la vremea lui, Sfântul Augustin putea încă susţine cu naturaleţe că, dacă există trecut, atunci el nu poate fi decât în prezent şi că – prin urmare – la vremea aceea, tocmai prezentul îi apărea lui ca fiind singura dimensiune „reală" a timpului, atunci de la modernitate încoace, noi trăim de fapt în fisura defazării crăpăturii dintre memorie şi istorie.[34]

Nu întâmplător, modernităţii i se spune în mai multe limbi: „Timp *Nou*" (Neuzeit; Temps Nouveaux: Újkor etc.). Căci doar de atunci experimentează omul timpul ca fiind ceva ce se *înnoieşte* mereu, sau ca ceva ce trebuie *re-înnoit* necontenit.[35] Însă experimentarea timpului, ca fiind ceva ce se reînnoieşte, înseamnă în mod necesar şi o anumită experimentare – chiar dacă doar epifenomenală – a *defazărilor* sale.

Oricât ar fi de adevărat că, în realitate, tradiţia nu se transmite în mod nealterat şi nemodificat, şi că în fond permanenţa ei este doar închipuită, tradiţia produce totuşi un statut al continuităţii existenţiale, în care ontologic nu se instituie sciziunea dintre istorie şi memorie. Dimpotrivă, tocmai defazarea istoriei şi a memoriei este condiţia care face de fapt posibil ca tradiţia să poate apărea ca fiind ceva, pe de o parte, deja problematic, dar, pe de altă parte, şi ca ceva ce este dezideratul tainic al revisărilor stărilor paradisiace. Tot din acest motiv însă: „Tradiţia nu poate fi – cum spune Kristóf Nyiri – purtătoarea unei veritabile conştiinţe *istorice*, şi nici purtătoarea unei conştiinţe autentice a trecutului. (s.n.)"[36]

Obiectualizând trecutul, ştiinţa istorică găseşte în el – fericită – timpul întreg în totalitatea dimensiunilor sale: trecutul în trecut, prezentul în trecut şi viitorul în trecut. Toate fiind în trecut – şi într-adevăr nicăieri altundeva „realmente" – trecutul devine realmente

[34] *Vezi*: Fericitul Augustin – *Confessiones. (Mărturisiri)*, Bucureşti, 1994, p. 344.

[35] *Vezi*: Kosellek, Reinhard – *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, 1995, pp. 12; 33; 58.

[36] *Vezi*: Nyiri, Kristóf – *Hajnal István idöszerüsége* în Ny. K. – *A hagyomány filozófiája*, Budapest, 1994, p. 134.

singurul „timp real“. De aceea, el va fi şi privilegiabil, dar şi preţios. Nici nu se pune problema că, totuşi, noi am găsit aici timpul întreg, în doar una dintre dimensiunile sale. Cum, de altfel, nu se ridică nici întrebarea dacă nu cumva astfel se deschid şi portiţele posibilităţii dominaţiei trecutului. Deci dacă re-înnoindu-se tot timpul, nu cumva lasă nepăsător în urma lui timpul un trecut ne-trecut, ci doar „revolut“?

Hermeneutica este desigur una dintre formele conştiinţei problematizării acestei posibilităţi şi situaţii: cum poate fi asigurată organicitatea raportului cu tradiţia în timp ce – mai nou – timpul însuşi se reînnoieşte trecându-se necontenit?

Prima străpungere istorică efectuată de către Martin Heidegger – care se află de atunci pe calea uitării şi îndepărtării permanente – este probabil împletirea hermeneuticii şi a fenomenologiei. Prin confluenţa ei cu fenomenologia, hermeneutica a pierdut primatul orientării sale către trecutul tradiţiei, fiind condusă – fenomenologic vorbind – către „lucrurile însele“. Tradiţia nu mai este adusă *din nou* la prezent, ci efectiv la un *nou prezent*, a cărui noutate trebuie şi ea să fie determinată prin con-temporaneizarea (Mitzeitigung) sa fenomenologică cu prezentul. Astfel, în *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* „obiectul cercetării filosofice“ devine în mod explicit *prezenţa aici a omului* (das menschliche Dasein), care nu se împlineşte ca un fel de aplicaţie ulterioară, ci ea însăşi devine *de acelaşi timp* (mitzeitig) cu viaţa factică.[37] Ideea revine şi în *Sein und Zeit*, spunându-se că: „*fenomenologia* Dasein-ului este *hermeneutică* în sensul originar al cuvântului“, făcându-se precizarea că înţelegerea hermeneuticii, ca fiind metodologia ştiinţelor istorice ale spiritului, nu promovează decât sensul ei derivat.[38]

Prin aceasta, desigur, hermeneutica se deschidea şi către receptarea *noutăţii noului*, chiar dacă – istoric vorbind – această noutate este prefigurată cu precădere ca fiind o avansare în decădere. Este – cred – cu totul greşită înţelegerea poziţiilor „critice“ luate de către Heidegger faţă de tehnică, faţă de problemele umanismului şi

[37] *Vezi*: op. cit., p. 8.
[38] *Vezi*: op. cit., pp. 37; 38.

față de știința modernă, ca fiind expresia unui „tradiționalism" desuet. Dimpotrivă, în ele tocmai *noutatea* tehnicii moderne, *noutatea* științei moderne etc. sunt fixate în mod critic, însă *deschiderea* către noutatea prezentului, a viitorului etc. este păstrată în mod nealterat.

Or, tocmai această deschidere se pare că s-a pierdut pe drumul desfășurării post-heideggeriene a hermeneuticii, care a redeschis de fapt și locurile re-înfeudării trecutului textelor tradiției și a tradiției textelor. Pe nesimțite, hermeneutica a devenit astfel tocmai un spațiu și un cadru pentru reîntoarcerea dominației trecutului asupra prezentului, adică tocmai un cadru de adâncire a defazării și a fisurării *istoriei și memoriei*. Ea ajunge nu numai să uite de sarcina hermeneutică a prezentului, dar devine și un for de ideologizare și de legitimare metodologică a renunțării la tematizarea lui.

Poate la modul cel mai dramatic, această tendință este exprimată de gândirea târzie a lui Paul Ricoeur care, într-un interviu din 1991, afirmă *expresis verbis* următoarele: „Eu cred că nimic nu este atât de opac și de neclar, cât este tocmai *prezentul* în care trăim. Doar cei care vor veni peste 20 sau 30 de ani *după noi* vor putea să spună cine și ce suntem noi *acum*. Dar noi trăim acum în opacitatea epocii prezente și de aceea nu suntem în stare s-o calificăm... (s.n.)"[39]

Ce înseamnă însă în esență faptul că doar cei care vor veni la 20-30 de ani după noi vor putea să spună cine suntem noi acum? Cei care vor veni la 20-30 de ani *după* noi nu sunt oare chiar *progeniturile* noastre, adică tocmai generația pe care *noi* o generăm? Dar dacă ei – și numai ei – vor putea înțelege prezentul nostru, neinteligibil pentru noi și neasumat de către noi, aceasta nu înseamnă oare că și istoria devine de fapt articulată ca un șir de generații, care nu se înțeleg decât *post festum*? Deci: pentru a putea înțelege „prezentul" unei generații, se declară că ea trebuie *să treacă*? Dar trecerea unei generații nu înseamnă oare tocmai *moartea* ei? Deci, că *viața* fiecărei generații *prezente* se desfășoară între efortul înțelegerii *trecutului* și așteptarea *morții ei viitoare*! Adică tocmai în *golul databil* al defazării temporale între istorie și memorie.

[39] *Vezi*: Ricoeur, Paul – *Az „oltvány", az „üledék" és az „emlékezet". Két beszélgetés Tóth Tamással*, în: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997, nr. 5-6.

Nu este, de aceea, de mirare că – în acelaşi interviu – Ricoeur se trezeşte sincer surprins de faptul că în cele trei volume ale cărţii sale, *Temps et recit*, nu figurează deloc problematica memoriei. „Ca şi cum aş fi sărit peste ea", spune el uimit.

Lipsa tematizării memoriei are însă consecinţe mult mai grave decât cele care ating performanţele şi calităţile unei cărţi. Fiindcă în cadrul problematizării ei devine – mai precis, ar putea deveni – pur şi simplu de neocolit chestiunea referitoare la *cine* anume îşi aduce aici aminte; cum şi-a dobândit el amintirile şi, în ultimă instanţă, devine inevitabilă şi constatarea că ea este totuşi şi de fapt memoria unor fiinţe prezente şi aflate încă în viaţă. Apoi, „Orice memorie este pătrunsă de ceva personal – scrie cu profunzime Éva Ancsel – şi din acest motiv, împreună cu orice moarte, dispare şi *un trecut* care nu mai poate fi recuperat şi pe care doar acel unic muritor îl purtase cu sine tocmai în *acel* fel."[40]

Ruptura dintre memorie şi istorie, adâncită de această dată tocmai prin ocolirea problematizării memoriei, nu face decât să legitimeze dominaţia trecutului, căreia îi lărgeşte locul în fisurile defazărilor temporalităţii, pe care numai hermeneutica ajunge s-o consacre. Prin aceasta, ea devine însă nu doar „culpabilă" – în sensul originar heideggerian expus aici – ci chiar vinovată, căci transferarea – şi încă pe cale ne-testamentară – a responsabilităţii efortului înţelegerii prezenţei unei generaţii, generaţiei viitoare – care, pe deasupra, mai este şi progenitura ei – nu mai poate fi în nici un chip interpretat în sensul inocenţei. Iar în aceste condiţii, meditaţia hermeneutică despre „originea răului" în lume, efectuată de către acelaşi Paul Ricoeur pe baza textelor tradiţiei, devine într-adevăr o intreprindere curioasă...

„Putem greşi foarte mult în descrierea epocii contemporane..." se explică Ricoeur în acelaşi text, ca şi cum în descrierea trecutului am fi cumva scutiţi de greşeli... În regiunile noastre şi la vârsta mea, eu am citit deja vreo patru sau cinci „istorii" ale ţării mele şi poate şi mai multe ale poporului meu. Cele mai serioase dintre ele nu susţin decât că aceasta într-adevăr aşa trebuie să se întâmple, şi nu numai pentru „corectarea" greşelilor, ci fiindcă fiecare epocă şi generaţie trebuie

---

[40] *Vezi*: Ancsel, Éva – *Lélek, idő, emlékezés*, Budapest, 1992, p. 15.

acum să asume, ea însăşi şi în mod propriu, trecutul său istoric împreună cu asumarea riscurilor „de a greşi". În fond nimeni nu vede de ce anume aceeaşi „relativitate" nu ar putea fi asumată şi în raportul hermeneutic faţă de prezent.

În miezul problemei se află însă tocmai destinul tematicii *aplicaţiei* în hermeneutică. Concepând filosofia şi filosofarea ca fiind ea însăşi un *existenţial*, adică un *mod de a fi factic* al Dasein-ului, prin care el devine de fapt de *acelaşi timp* cu el însuşi, Heidegger refuză *expresis verbis* orice „ulterioritate" a aplicaţiei.[41] Iar în *Sein und Zeit* el expliciteazǎ în mod concret capcanele hermeneutice ale tradiţiei.

În urma lui, hermeneutica – la Hans-Georg Gadamer – deşi îşi pierde tocmai *libertatea* în raportarea sa la tradiţie, totuşi în dialogurile ei peste distanţele temporale ale trecutului, ea mai poartă grija „lucrului însuşi" care se prezintă în texte şi în interpretare şi momentul ei aplicativ este încă recâştigat, deşi fără capacitatea de a rămâne într-adevăr receptivă la noutatea noului.[42]

Calea pierderii şi, mai târziu, a renunţării exprese a hermeneuticii la „prezent" şi apoi şi la „viitor" coincide cu degradarea şi cu dispariţia ulterioară a preocupărilor sale faţă de problematica aplicaţiei ei, împreună cu dezlipirea şi cu distanţarea ei de fenomenologie. Nimic nu este, de aceea, mai firesc decât să ajungem să citim la Gianni Vattimo că: „Viitorul – fie că este un proces, o apariţie de *noutate* – este astăzi *garantat*, în mod paradoxal de *automatismele sistemului*; ceea ce riscă să dispară *e trecutul*, adică acea continuitate (sic!) a experienţei, acea înlănţuire (sic!) a semnificaţiilor."[43] Dar ce altceva înseamnă a renunţa la prezent (şi la viitor) sau de a lăsa prezentul pe seama „automatismelor sistemului", decât de a adânci prin consfinţire – deci fără nici o resemnare – spărtura istoriei şi a memoriei, adică tocmai defazarea temporală care se naşte şi renaşte o dată cu generaţiile care de fapt nici nu se nasc, ci doar curg, eventual.

Dar tocmai din acest motiv am devenit, poate, atât de uşor dispuşi să ocolim câteva probleme care sunt şi rămân totuşi extrem de

---

41 *Vezi*: Heidegger, Martin – *Phänomenologische Interpretationen*..., op. cit., p. 8.
42 *Vezi*: Gadamer, Hans-Georg – *Igazság és módszer*, op. cit., p. 201.
43 *Vezi*: Vattimo, Gianni – *Dincolo de subiect*, op. cit., p. 13.

importante. Este vorba în primul rând de realizarea noutăţii ontologice a situaţiei noastre existenţiale în raport cu trecutul. Ce-i drept, pentru aceasta a fost într-adevăr necesar să se pună în paranteză marea categorie filosofică a timpului, căci numai astfel se promitea să se ofere posibilitatea ca – pornind de la caracterul problematic al situaţiei noastre existenţiale – să putem pătrunde, prin meditaţia culpabilă, oarecum *separat,* în specificul unei singure dimensiuni a lui. Doar astfel a putut deveni meditaţia despre FOSTITATE şi despre TRECUT o cercetare oarecum distinctă şi dezlipită de curentul atotputernic şi atotcuprinzător al conceptului absorbant de „timp".

Apoi se ridică şi întrebarea dacă nu este cumva o proprietate a timpului însuşi – mai precis a acestui concept al său – ca el să se „arate" ca întreg în fiecare dintre dimensiunile şi extazele sale? Numai că în alt şi alt fel!

Şi Heidegger a analizat situaţiile şi posibilităţile ca temporalitatea să se constituie pornind de la diferitele extaze ale timpului. El însuşi gândea temporalitatea autentică fiind constituită ca „pornind" de la viitor. Totuşi, nu a pătruns cu gândul în acea capcană a temporalităţii şi a timpului, încât el să se prezinte – ca întreg desfăşurat în întreaga sa structură orizontală – în fiecare dintre extazele sale „luate separat." Cum de altfel nici diferenţele ontologice şi existenţiale ale FOSTITĂŢII şi ale lui DE ATUNCI nu i-au reţinut de fapt atenţia.

* * *

Prin opoziţia sa de principiu cu sfera publică, secretul exclude tocmai con-temporaneizarea cu el şi cu sine însuşi a subiectului meditaţiei publice care-l tematizează. El însuşi ne împinge astfel către „fostele secrete" şi prin ele către trecut. Simţind – bănuitori – forţa acestei deturnări, a trebuit să ne întrebăm asupra statutului FOSTITĂŢII secretelor şi prin aceasta ne-am şi trezit imediat în miezul unei probleme care ni s-a părut complet nelămurită. Cea a FOSTITĂŢII în genere şi – prin ea – cea TRECUTULUI.

Astfel s-a dovedit că problematica secretului conduce mai departe, mai bine zis, deschide în continuare tematizarea FOSTITĂŢII. Fiindcă aşază FOSTITATEA în mod explicit în faţa

posibilităţilor sale proprii, dintre care una s-a dovedit a fi tocmai *nimicirea*.

Pentru FOSTELE secrete, pentru FOSTITATEA secretelor, nimicirea este însă o posibilitate privilegiată, şi chiar „preferată". Căci ea împlineşte în fond secretul însuşi, refuzându-i astfel chiar, şi tocmai, statutul de a fi FOST.

Faptul că FOSTELE secrete nu trec singure – adică: chiar ne-mai-fiind-deja, ele pot rămâne secrete – nu înseamnă deci pur şi simplu, cum ar fi părut până acum, că ele rămân imuabile într-un fel de depozit desprins al FOSTITĂŢILOR. În mod cert, FOSTELE secrete nu sunt *doar acelea* care se prezintă astăzi cercetării, purtând desigur şi ele particularităţi care sfidează şi provoacă în mod special comprehensiunea lor. Dimpotrivă, cu cât ne adâncim mai mult în realizarea naturii lor secrete, cu atât realizăm mai articulat şi faptul că şi ele ni se înfăţişează în fond în haloul într-adevăr obscur şi opac al Nimicului şi al nimicirii, care poartă şi el orizontul şi „atmosfera" pierderii lor definitive.

Nu întâmplător, istoriile – nu secrete, ci ale – secretului în „comunism" sunt pline de constatările şi de fixările nici-când-nici-ului. Noi înşine, în cercetările şi analizele noastre aplicate şi aplecate asupra arhivei secrete ale fondurilor secrete de bibliotecă, a trebuit să ajungem de mai multe ori la concluzii care vizează fapte şi aspecte – deloc neglijabile – care nu vor mai putea fi reconstituite şi reconstruite nicicând din „fosta" lor realitate, dar care se prezintă astăzi tocmai prin FOSTITATEA ei. Căci, aparţine realităţii secretului lor şi secretului realităţii lor şi *ştergerea urmelor* lor.

Desigur, aceasta nu poate însemna deloc renunţarea la avansarea în cercetarea FOSTELOR secrete, însă în mod cert ea trebuie să fie şi să rămână avertizată cu privire la acest aspect.

Trebuie deci accentuat că opacitatea şi obscuritatea haloului în care se prezintă FOSTELE secrete nu este în primul rând – sau mai degrabă, deloc – o incapacitate sau o lipsă de desăvârşire metodologică în raport cu ceva „încă necunoscut", ci face parte tocmai din fenomenalitatea secretului însuşi, fără de care el nici nu poate fi

gândit în manifestarea lui de sine. Prin urmare, secretul nu poate fi asumat tematic fără asumarea acestei opacități.

De aceea nimic mai firesc să citim în *Cartea neagră a comunismului. Crime, teroare, represiune* – și tocmai în *Addenda* referitoare la România – că „... estimarea numărului celor anchetați, condamnați sau morți în timpul represiunii comuniste a devenit *imposibilă* (s.n.), datorită disparității arhivelor, gradului diferit de acces la ele și a bănuielii că unele surse documentare au fost *fie falsificate din start*, fie *distruse* pe parcurs. (s.n.)“[44]

FOSTITATEA secretelor conține deci – și încă într-un mod articulat – și orizontul refuzului statutului lor de a fi FOST. De aceea, FOSTELE secrete – iarăși – ne trimit și ne împing în mod expres la gândirea Nimicului, și în special la gândirea raportului său (nostru) cu Timpul, mai precis cu TRECUTUL și cu „trecerea“ lui.

Or, tocmai acest aspect face extrem de dubioasă orice raportare „abstract sistemică“ la globalități în a căror structurare participă și secretul ca un element central. Căci exact peste aceste „goluri“ sare ea, fără să le fixeze nici în și nici pentru meditație.

„Fostele secrete“ nu trec singure! trebuia deci afirmat în repetate rânduri. Dar am văzut că nici TRECUTUL însuși nu „are loc“ chiar de la sine și că temporalitatea noastră implică și cheamă o responsabilitate prezentă față de el. Aceasta însă nu poate fi asumată fără asumarea caracterului nostru de a fi *muritori*. Tocmai din acest motiv nu avem însă noi timp să lăsăm timpul doar să curgă.

Secretul ne stăpânește prezentul vieții trimițându-ne în trecut. El domină deci asupra vieții vii. De unde are el această „putere“ și „forță“? aceasta va fi întrebarea pe care va trebui să o punem din nou.

---

[44] *Vezi: Cartea neagră a comunismului. Crime, teroare, represiune*, București, 1998, p. 729.

CAPITOLUL VI

IPOSTAZELE SECRETULUI. COMPLOTUL. JURĂMÂNT ŞI SECRET

Prin opacitatea în care trimite, tema complotului dobândeşte o fascinaţie cu totul deosebită. Teamă şi speranţă, resemnare şi eroism, revoltă şi represiune, incertitudine şi găsirea principiului explicativ universal, dezvăluire şi manipulare, trădare şi acte autentic purificatoare: toate acestea au fost şi pot fi legate de fenomenul complotului. Poate acestea sunt şi motivele pentru care aşa-numita „filosofie politică" – cu rare excepţii, cum ar fi cazul lui Nicolo Machiavelli – renunţă la tematizarea ei teoretică expresă.[1] Mai mult „politica filosofică", precaută, suspicioasă, deschisă şi decisă la observarea şi transcenderea limitelor transparenţei obişnuite, se ocupă de ea. În acest sens îl numeşte Ignác Martinovics, complotardul revoluţionar maghiar de la sfârşitul secolului al XVIII-lea – despre care vom şi vorbi mai pe larg – pe Împăratul austriac Leopold,

---

[1] Machiavelli este primul teoretician modern al politicului, la care secretul dobândeşte un „loc sistematic" explicit pentru teoria şi practica guvernării. Astfel, guvernarea se bazează, după el, pe *trei* piloni pe care Principele trebuie să-şi aşeze concomitent puterea: legile, forţa şi *secretul vicleniei*. *Vezi*: Machiavelli, Nicolo – *Principele*, Bucureşti, 1995, Cap.V-VII. Probabil din acest motiv, Machiavelli este şi rămâne printre puţinii teoreticieni care se ocupă şi de problema complotului în mod frontal şi explicit. Adică, el studiază complotul tocmai *acolo şi în aşa fel* în care el „există", şi nu ca pe un element al „imaginarului social" sau al „imaginarului istoric", aşa cum el de fapt s-a consacrat în literatură în special după Revoluţia franceză. *Vezi* şi: Poulat, Emile – *L'Esprit du complot* în *Politica Hermetica*, Paris, 1992, nr. 6, dar şi Nicoară, Simona; Nicoară, Toader – *Mentalităţi colective şi imaginar social*, Cluj, 1996, pp. 179-181.

Tema politico-morală a secretului revine desigur şi mai târziu, în special la gânditorii englezi (de exemplu la Locke şi la Hobbes), dar nu ca un element central şi sistematic al politicului, ci, dimpotrivă, ca o sferă a intimităţii extra-statale, dobândind apoi – în epoca luminilor – şi o relevanţă organizaţională, în special prin răspândirea şi teoretizarea francmasoneriei. *Vezi*: Koselleck, Reinhart – *Kritik und Kriese. Ein Beitrag zur Pathogenese der Bürgerlichen Welt*, Freiburg/München, 1959, p. 29.

„philosophisch gesinnte Monarch", adică un monarh sensibil la contextele şi la orizonturile unor detalii ascunse şi abia perceptibile.

În România, tema complotului are însă o actualitate şi o prezenţă deosebită. De la principiul explicativ cvasi-universal al tuturor evenimentelor zguduitoare din preajma lui decembrie 1989 şi a celor care au avut loc de atunci încoace, până la prefigurarea lui ca „singura soluţie" pentru crearea condiţiilor de depăşire a unei crize generale şi a unei prăbuşiri totale, tema complotului are o prezenţă aproape cotidiană, degradată, dar şi degradantă în acelaşi timp.

Prezenţa sa degradată este însă tot atât de simptomatică, cum este de altfel şi „istoria" acestui capitol, al cărui destin se caracterizează printr-o ciudată dar expesivă *sincronie* cu tematica analizei sale. Prima sa variantă a fost scrisă în august-septembrie 1991, fiind textul unei comunicări la un colocviu internaţional dedicat temei „Complotului", care a avut loc la Sorbona în luna noiembrie a aceluiaşi an.[2] Însă, în timp ce-mi elaboram lucrarea, Mihail Gorbaciov, prim-secretarul reformist al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice de atunci, fusese *capturat şi răpit de către complotiştii conservatori*, iar la câteva zile după aceea minerii din Valea Jiului au invadat, iarăşi, capitala României, iar *guvernul* – cât de cât reformist – a fost nevoit să *demisioneze*.

În 1994, tema a fost reluată şi regândită, cu scopul ca în noua ei variantă lucrarea să fie inserată într-un volum autonom de culegeri de studii.[3] Şi această variantă a fost însă elaborată sub presiunea unei noi „mineriade", care a ameninţat, şi ea, serios democraţia şi statul de drept românesc. Iar acum, când m-am decis – în primul rând din aceste motive – s-o dezvolt pentru a fi inclusă şi în această lucrare în limba română, ne aflăm iarăşi la o distanţă de doar o singură lună, de noile ameninţări – tot „minereşti" în aparenţă – din ianuarie 1999, şi

---

[2] Textul a fost publicat în Volumul nr. 6 al anuarului *Politica Hermetica*, din anul 1992. Este poate la fel de edificator faptul că, deşi Colocviul a avut loc doar la câteva luni după aceste evenimente, totuşi – şi în mod surprinzător – aproape nici una dintre lucrările prezentate de către autorii sosiţi, în marea lor majoritate din ţările occidentale, nu s-a angajat la examinarea frontală şi esenţială a fenomenului complotului.

[3] *Vezi*: V. Király, István – *Határ – Hallgatás – Titok*, Cluj, 1996, pp. 167-195.

tocmai în zilele acestea se desfăşoară alte noi acţiuni care vizează, şi acum, ameninţarea ordinii de drept.

Formele de actualitate, în care se prezintă şi în care ne presează fenomenul complotului, nu pot constitui însă o bază pentru lămurirea lui. Dar ne împing şi ne ajută să ridicăm o întrebare mai cuprinzătoare şi poate mai adâncă în acelaşi timp. Anume, întrebarea de a afla: de unde provine această forţă (sau slăbiciune?) a (temei) complotului de a putea fi utilizat în fenomene şi în procese – şi în comprehensiunea lor – a căror diversitate, totuşi decisivă, merge tocmai până la incompatibilitate?[4] Iar contribuţia, ajutorul pe care ni-l dau presiunea de neocolit, greutatea şi masivitatea proceselor prezente este tocmai acel apel şi acea sfidare, care cheamă la elaborarea şi la conturarea mai îngrijită atât a modului nostru de a ne întreba, cât şi la cea a întrebărilor înseşi.

Trebuie să ne dăm seama că fie şi dacă am fi tentaţi să acceptăm presupoziţia că forţa tematicii complotului, la care ne-am referit, se află în generalitatea ei categorială, care-i asigură atât polivalenţa utilizărilor, cât şi varietatea viziunilor, tot ar trebui să ne întrebăm despre temeiul pe care această generalitate se bazează şi care o structurează în raport cu principalele ei elemente, dându-i o configuraţie internă cu totul specifică.

În mod firesc, în acest capitol nu ne vom putea concentra decât asupra elementelor care credem că sunt esenţiale şi centrale temei complotului, încercând totodată să le schiţăm în liniile lor generale.

Analizând şi sintetizând definiţiile şi interpretările date termenului şi sinonimelor „complotului", ies la iveală următoarele elemente definitorii comune: Complotul este acţiunea concertată a *mai multor persoane asociate în mod secret*, în vederea realizării unor scopuri care sunt privite şi considerate ca fiind *culpabile şi punisabile* din punctul de vedere al ordinii de drept stabilite, şi care – de cele mai

[4] Vezi revoluţia din '89 concepută ca „complot", dar şi evenimentele de tot felul, petrecute de atunci, interpretate în acelaşi „fel".

multe ori – se îndreaptă către *debordarea și schimbarea formelor de guvernare* și a stărilor de dominație *prezente*.[5]

Două lucruri frapează, prin urmare, de la început, atunci când ne apropiem – pe baza acestei sinteze – de fenomenul complotului: primul este caracterul său *secret*, iar celălalt, *riscul imens*, la care se expun cei care se angajează în el. Căci, niciodată nu se complotează la lumina zilei, iar pedepsele prevăzute împotriva celor care se încumetau a complota au fost și sunt *în mod constant* printre cele mai grave (moartea, excomunicarea, moartea simbolică, închisoare grea și îndelungată etc.).

Se pune, de aceea, întrebarea: care este legătura dintre aceste două elemente și trăsături ale complotului și, prin urmare, care este *sursa interioară*, care alimentează și face totuși posibilă angajarea în complot – respectiv depășirea extremă a structurilor normative dintotdeauna – în ciuda riscului capital la care se expun participanții și la care ei îi expun și pe cei pe care-i vizează? Cum anume se naște deci în complot acest raport specific între secret și debordarea limitelor structurilor normative publice comune, cât și între secret și raportarea conștientă la riscul imanent al morții, împreună cu posibilitatea conturată de a dispune și de viața altora?

Secretul nu este o „primă" trăsătură a complotului, pe care-l întâlnim doar la primul pas, dar pe care apoi îl și părăsim pătrunzând mai în adâncuri. Ci el este însuși atmosfera și orizontul în care existențialul și tema complotului prinde viață și trebuie să fie gândit. Căci, el pune amprenta asupra tipului și a modului de asociere a persoanelor implicate; el este chemat să asigure transcenderea sistemelor de interdicții și de pedepsire prezente, dar și la protecția proiectelor de acțiune și de schimbare până la sosirea „momentului potrivit"; dar tot el permite și ascunderea complotului ca atare, prezentându-l apoi într-o cu totul altă lumină etc.

Nici un complot nu poate fi țesut însă fără ca participanții să nu-și asigure reciproc confidența lor prin acte – formale ori nu – de tipul jurământului. Jurământul în complot este desigur un *jurământ secret*!

---

[5] Vezi: *Encyclopedia Americana*, 1995; *Der Grosse Brockhaus*, 1957 și Littré, Emile – *Dictionnaire de la langue française*, 1967.

Dar ce înseamnă în fond „jurământ secret"? Pentru a putea afla răspunsul la această întrebare este necesar ca, în trecere, să insistăm puțin asupra chestiunii jurământului în genere.

Excurs:
Despre jurământ

Ca tentativă și ca procedeu de clarificare a unor situații care – chiar și sub forma unui simplu dubiu, dar – sunt conflictuale ori problematice, jurământul se regăsește în practica popoarelor de pretutindeni și din cele mai vechi timpuri. Cu cele mai diverse ocazii și în împrejurări extrem de variate, oamenii își întăresc afirmațiile, promisiunile și legăturile lor, prin jurământ. El însoțește actele umane dându-le o greutate aparte, care face ca contururile lor să se creioneze mai evident și mai apăsat. Ca invocare solemnă a unei sfere ontologice (Zeii, Cerul, Pământul etc.) sau valorice (Biblia, Coranul, Constituția etc.) superioare ori cuprinzătoare, jurământul dobândește o tensiune, un dinamism și un impuls interior, care îl împinge și îl duce pe cel care jură spre depășirea și transcenderea semnificațiilor aleatoare și imediate ale actelor sale.

Aceasta îi conferă însă jurământului un caracter intrinsec *anticipator*. „A anticipa" înseamnă a merge înainte în timp și a configura în avans consecințele recunoscute și prevăzute ale actelor prezente. Prin aceasta, jurământul solicită, pretinde și conferă actelor un *plus* de conștiință, un plus de luciditate calculatorie și de responsabilitate. Promisiv sau nu, orice jurământ este – sub aspectul analizei structurii sale existențiale – anticipator.[6] Invocând – ca

---

[6] Din punct de vedere deopotrivă formal și material, jurămintele se împart de obicei în *atestatoare* sau *confirmative* – care întăresc adevărul unui fapt sau veridicitatea unei afirmații – și *promisive*, care certifică și garantează sinceritatea și seriozitatea unei promisiuni. *Vezi*: *Encyclopédie Larousse*, Paris, 1976. Desigur, aceste clasificări – și altele care derivă din ele sau li se asociază lor – nu vizează structura existențială a jurământului, care îi conferă însă în mod necesar un caracter anticipator din simplul motiv că el are în vedere în mod necesar tocmai prefigurarea propriilor sale consecințe.

dovadă sau ca fundament al sincerității sau al adevărului – o realitate superioară sau înglobantă, jurământul este și expresia recunoașterii *prealabile* – chiar și în cazul lipsei formulelor exprese de execrare – ale consecințelor și ale pedepselor întrevăzute pentru cazul falsității sau nerespectării sale, consecințe care sunt instituite, prevăzute și luate în calcul, întocmai prin acest raport.

Acesta este motivul și sensul pentru care, din cele mai vechi timpuri, pentru a fi într-adevăr valabile, jurămintele trebuiau să fie rostite sau confirmate până la capăt, cu voce tare și într-un mod clar, comprehensibil, adică.

Din caracterul anticipator al jurământului, se naște însă și o altă trăsătură a lui: cel de a fi creator, izvor și sursă de obligații și de drepturi. Indiferent de conținutul lui intern, jurământul este un raport și o legătură a căror structură existențială comportă următoarele patru elemente: 1) cel care prestează jurământul; 2) cel care solicită și primește jurământul; 3) ceea ce se jură (adică, conținutul jurământului) și 4) ceea ce este invocat în jurământ (adică, pe ceea ce se jură). Prin jurământ, cel care jură așază în mod expres, în mâinile celui care primește ori solicită jurământul, dreptul de a se comporta față de el în funcție de modul în care apoi se dovedește, se verifică sau se validează efectiv jurământul ca act de voință consimțit. Căci el exprimă, pe de o parte, recunoașterea acelei sfere înglobante care este invocată în jurământ, dar exprimă și împuternicirea pe care cel care jură o oferă prin actul său celui care îi „ia" jurământul.

Jurământul este deci, pe de o parte, inserarea și contactarea unei sfere ontologice și/sau valorice superioare, dar, pe de altă parte, și imanentizarea reflexivă și actualizarea ideatică-anticipatoare nu numai a efectelor, dar și a consecințelor actelor. În jurământ, actele se găsesc deci articulate și proiectate până la *capătul* lor.

Care este însă, în mod originar, acest capăt? În aparență, el se situează acolo unde jurământul fals sau cel nerespectat își obține pedeapsa. Pedeapsa însă nu este în realitate decât expresia unei pierderi de nivel și de statut ontologic, adică a unei căderi ce devine doar fixată și stabilită în pedeapsă.

Desigur, astăzi putem ști foarte puțin despre originea jurământului. Însă este cert că, încă în credința grecilor și a hindușilor

antici, jurământul fusese o practică la care nu numai oamenii, dar şi zeii înşişi erau supuşi. Şi Hesiod relatează că atunci când între nemuritori se isca vreun conflict sau se ivea vreun dubiu, Zeus o trimitea pe Iris să aducă, în cana ei de aur, apă din râul Styx. Cei aflaţi în conflict sau cei bănuiţi de minciună prestau jurământ pe această apă. Cel care jura fals, pe apa râului morţii, cădea – pentru un an întreg – într-un somn inconştient, adică într-un somn a cărui profunzime tăcută fusese asemănătoare morţii.[7]

După Rudolf Hirzel, cele relatate de către Hesiod provin dintr-o formă şi mai veche şi originară a jurământului. Aceasta este jurământul pe *orkhos*, adică pe împărăţia morţii. Jurământul nemuritorilor pe apa Styxului nu este decât o formă în care această esenţă originară a jurământului a supravieţuit.[8]

Fără a intra în discutarea mitologică sau de antropologie juridică a rolului jucat de apa Styxului în această ceremonie, trebuie să remarcăm totuşi că relatările lui Hesiod şi consideraţiile lui Hirzel ne relevă faptul că, la origine, jurământul fusese considerat ca fiind un act care implica viaţa actorilor *în întregul ei*, respectiv, „până la *moarte*". Moartea nu stă însă la „capătul" jurământului pur şi simplu ca o pedeapsă. Căci ea ar atinge şi ar viza astfel doar jurământul fals. Jurământul fals s-ar dovedi în felul acesta a fi de cu totul altă esenţă decât cel veridic. Moartea este de aceea implicată în jurământ în calitatea ei originară, de limită imanentizată sub formă de posibilitate articulată şi circumscrisă printr-un act anticipator. Jurământul pe „împărăţia morţii" şi pe apa Styxului este *oricum* un contact cu posibilitatea morţii, pe care actul jurământului o face imanentă, punând în joc tocmai viaţa ca atare, deci în întregul ei întreruptibil. Contactul jurământului cu moartea face ca ea – în calitatea ei de posibilitate existenţială ultimă – să fie anticipată în el nu *in abstracto*, ci printr-un act existenţial, totalizator şi de proiecţie a Dasein-ului.

---

[7] *Vezi*: Hesiod – *Naşterea Zeilor (Teogonia)* în Hesiod – *Opere*, Bucureşti, 1973, pp. 47-49.

[8] *Vezi*: Hirzel, Rudolf – *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig, 1902, pp. 152-171.

La origine, moartea nu stă deci la capătul, la bordura jurământului ca simplu sfârşit pentru jurământul fals, ci ca o posibilitate existenţială anticipată în însuşi modul de a fi al celui care jură, ca fiind tocmai posibilitatea pierderii unui statut ontologic preferenţial sau privilegiat, adică posibilitatea unei *căderi*. Zeul mitologic nemuritor care prestează un jurământ fals, pe împărăţia morţii sau pe apa Styxului, cade tocmai într-un somn asemănător morţii. El suportă deci o cădere ontologică: devine – chiar dacă numai pe durata unui singur an – muritor. În această calitate, el va fi şi după revenire recuzat încă nouă ani de la masa comună a nemuritorilor.

Jurământul este, deci, la originea şi în esenţa lui, un act *de autentificare existenţială*, care implică şi atrage *în întregul ei* fiinţa celui care-l prestează. Falsul jurământ sau sperjurul nu înseamnă în consecinţă lipsa acestei autentificări, ci este *eşuarea* ei în raport cu şi în statutul ontologic şi/sau valoric al acestui întreg, deci căderea ei în sfera inautenticului. Această cădere este numai stabilită, şi apoi fixată în pedeapsă.

Dar acest orizont interior care, pe de o parte implică fiinţa umană întreagă şi, pe de altă parte, îi oferă posibilitatea, ocazia şi prilejul de a fi întreagă, plasează jurământul în *interregnum-ul diferenţelor ontologice* fundamentale. Prin anticiparea existenţială implicită a morţii ca posibilitatea limită, certă, dar nedeterminată a fiinţei umane, jurământul se plasează dincolo de nivelul învălmăşirilor, conflictelor cotidiene rezolvate de obicei prin resemnare şi amânare, şi dincoace de acea sferă înglobantă, puternică şi stabilă, cu care – invocând-o – stabileşte totuşi un contact. Acest „locus" existenţial şi ontologic îi oferă jurământului, pe de o parte, puterea de a se constitui în sursă şi în izvor creator de drepturi, însă, pe de altă parte, tot el ascunde şi împiedică şi surprinderea esenţei sale veritabile, conducând apoi la fetişizarea sau la bagatelizarea lui.[9]

[9] Interdicţia evanghelică (Matei 5. 33-37) a jurământului şi solicitarea ca el să fie înlocuit prin simpla rostire a lui „da" sau „nu" exprimă doar intenţia şi idealul transparenţei depline a acestor situaţii dubitabile. Dar tot într-un spirit asemănător repune şi Kant – în *Religia în limitele raţiunii* – problema jurământului atunci când critică practica – încetăţenită în jurisprudenţa civilă – ca adevărul afirmaţiilor şi sinceritatea promisiunilor să fie întărite prin referirea la Dumnezeu şi la sacralitate.

* * *

Jurământul în complot este deci – revenind – jurământ *secret*. În contactul său cu secretul, jurământul primeşte însă în mod obligatoriu şi un element de *conţinut* specific: cel al *tăcerii păstrate*. De la jurământul medical până la jurământul funcţionarilor publici, de la jurământul societăţilor secrete până la cel al conspiratorilor, regula tăcerii se impune ca un element obligatoriu şi constitutiv în raport cu orice jurământ care se leagă de fenomenul secretului. Păstrată, tăcerea specifică jurământul în raportul său cu secretul ca fiind un jurământ necesarmente *promisiv*. Nu se poate jura în raport cu secretul în care cel care jură se şi implică, decât promiţând şi păstrarea lui. Prin acest jurământ, se pătrunde în – sau tocmai se instituie, de fiecare dată – regula tăcerii.

„A promite“ nu este decât *actul* prin care se angajează la împlinirea, efectuarea şi realizarea *obligaţiilor* cuprinse în conţinutul gramatical-logic al „textului“ promisiunii. De aceea, a rosti, a exprima promisiunea, prin forţa ei ilocuţionară, înseamnă tocmai realizarea promisiunii ca acţiune.[10]

Ce se promite însă atunci când se angajează la *tăcere*? Căci, la prima vedere, tăcerea se prezintă ca fiind chiar abţinere, retragere şi neimplicare. Adică: ne-angajare! Tăcerea asumată prin jurământ trebuie deci să fie altfel decât aceea pe care o întâlnim în mod curent.

În ce fel se angajează deci cel care – prin jurământ – se obligă a păstra tăcerea? Regula tăcerii este desigur un mod de asigurare a secretului, asigurare căreia jurământul îi serveşte drept garanţie. Ea exprimă faptul că secretul nu trebuie divulgat sau trădat. Altfel spus: regula tăcerii interzice comunicarea secretului, fără ca în prealabil să fi fost observat şi cântărit dacă sunt sau nu îndeplinite şi condiţiile păstrării lui viitoare. De aceea, jurământul cu privire la păstrarea tăcerii constituie, pe de o parte, tocmai inserarea „subiectului“ în

---

Trebuie de aceea precizat că aici ne interesează în primul rând chestiunea înţelegerii esenţei jurământului, şi nu problema judecării lui morale, teologice sau juridice.

[10] *Vezi*: Austin, J.L. – *Hogyan cselekedjünk a szavakkal?*, în *Beszédaktus – Kommunikáció – Interakció*, Budapest, 1971 şi Hare, R.M. – *The Promising Game*, în *Revue Internationale de Philosophie*, nr. 70, 1964.

această regulă şi, pe de altă parte, întărirea ei, printr-un aport de conştiinţă şi luciditate, semnificând totodată şi un aspect al garantării asigurării sale.

Cum ar putea însă însemna jurământul o inserare în regula tăcerii dacă el nu ar însemna în acelaşi timp şi o inserare şi o intrare în însuşi secretul ca secret? Dar, a intra în secretul ca secret înseamnă în primul rând a-l menţine şi a-l păstra. Pentru aceasta este însă necesar a-l primi ca atare.

La modul cel mai general – cum am mai spus – procesul *obţinerii* secretului ca secret, adică cel al *comunicării* secretului ca secret, se numeşte *iniţiere*. De aceea, jurământul în raportul său cu secretul, deci ca angajament la păstrarea tăcerii, face parte sau devine un element al iniţierii. Tăcerea păstrată, promisă ca regulă de conduită, *se actualizează* atunci şi acolo unde se apreciază că *nu* sunt întrunite condiţiile unui proces de iniţiere. Însă ea însoţeşte şi înconjoară *întregul* proces de iniţiere, dar şi *toate* elementele şi aspectele „funcţionării" secretului. Secretul în întregimea lui apare ca fiind învăluit în tăcere. Tăcerea îşi dobândeşte însă completitudinea sa reflexivă – propriu-zisă şi specifică – tocmai prin jurământ. Tot prin jurământ devine ea şi un element al iniţierii.

Ca atare, jurământul cu privire la regula tăcerii dislocă tăcerea din ordinea actelor şi prescripţiilor cotidiene (de exemplu educaţia bunului-simţ la „discreţie"), ridicând-o la nivelul celor cultivate şi exersate ca *disciplină*. Nu întâmplător, multe dintre societăţile secrete ale popoarelor primitive retrăgeau în genere pentru o anumită perioadă dreptul iniţiaţilor de a rosti vreun cuvânt, iar şcoala şi confreria lui Pithagora poate fi considerată ca o adevărată pedagogie a tăcerii. Şi vechea biserică creştină pretindea şi educa la „disciplina arcani", dar regula disciplinară a tăcerii este prezentă şi cultivată şi la formaţiunile secrete moderne cum este francmasoneria sau alte societăţi iniţiatice contemporane.[11]

Tăcerea la care se accede deci prin jurământul implicat în iniţiere pe de o parte, îşi împlineşte caracterul şi statutul ei originarmente

---

[11] *Vezi*: Simmel, Georg – *Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft*, în Georg Simmel – *Soziologie*, op. cit.

exclusiv acustic, comprimând sensurile lui „a asculta“, a lui „a înțelege auzind“ şi a lui „a rămâne în muțenie“, dar, pe de altă parte – ca păstrată – ea şi debordează nivelul pur acustic, tinzând la suspendarea – în afara inițierii – a oricărui fel de comunicare (scrisă, gravată, gesticulată, sugerată etc.) a conținutului său. Intrând, cu ajutorul jurământului, în sfera şi în orizontul mai larg al inițierii, opusul tăcerii păstrate în secret nu va mai fi pur şi simplu luarea cuvântului, şi nici ruperea liniştii prin emiterea de sunete. Cuvântul care maschează, cuvântul care deturnează şi cuvântul care protejează ascunzând, vor fi desigur permise. Doar cuvântul care trădează şi doar cuvântul care divulgă sunt cele care vor fi interzise.

În cele mai multe dintre ceremoniile inițiatice (de exemplu în cele eleusine sau în cele masonice etc.) recipiendarul îşi prestează jurământul cu privire la păstrarea secretului *înainte* de a lua contact cu conținutul lui propriu-zis. Deci, conținutul jurământului – respectiv promisiunea cu privire la păstrarea tăcerii – se referă în *avans* la un *alt conținut*, pe care-l prefigurează şi-l anticipează ca pe un orizont care se deschide pentru a „intra“ apoi în el „tot“ secretul. De aceea, de fapt, jurământul se constituie într-o condiție a posibilității secretului însuşi şi a împlinirii lui, respectiv în primul pas al inițierii. Oricâte faze pregătitoare (purificări, tatonări, informații anterioare oferite în mod oarecum sugestiv etc.) ar sta înaintea inițierii, ea propriu-zis începe sau se sincronizează cu jurământul.

Ca început al unui proces de inițiere, al cărui conținut şi sens nu este încă pe deplin revelat, jurământul cu privire la păstrarea tăcerii aparține încă atât sferei profane – şi ca atare intră şi sub incidența reglementărilor publice –, cât şi – fiind o deschidere care se angajează tocmai la primirea şi la păstrarea secretului ca atare – sferei şi domeniului inițiatic şi secret. Jurământul cu privire la păstrarea tăcerii este deci pasul, gestul, puntea şi mecanismul trecerii de la profan la inițiat, de la public la secret. Ca o membrană de separare şi de mediere dintre cele două „zone“ – prin „locus-ul“ privilegiat pe care-l deține în topografia inițierii – el are deci o *dublă* valabilitate: ne-inițiată (profană) şi inițiată; una profană şi una secretă. Numai că în jurământul cu privire la păstrarea tăcerii, valabilitatea lui ne-inițiată, profană este recunoscută tocmai la limita ei, adică chiar în actul şi

momentul *transcenderii și părăsirii* sferei publice.[12] Ea reprezintă o aducere la limită și ca atare o împlinire a jurământului ca act de valabilitate publică, dar este totodată și depășirea și transcenderea acestei valabilități către o zonă unde reglementările publice nu mai sunt valabile și ca atare nici nu se cer neapărat respectate. Sfera publică, neinițiată, este desigur părăsită, depășită, dar nu și distrusă în existența sa, ci este tocmai avută în vedere și de aceea nu rareori chiar dominată. (Recunoașterea „dreptului la furt" la unele societăți secrete africane, menținerea unor practici cum este antropofagia la societățile secrete din America de Nord, în ciuda faptului că în sfera publică a comunității ea este interzisă de mult etc., împreună cu *prestigiul legislativ* totuși impunător al acestor societăți stau dovadă pentru evidențierea acestui fapt.)[13]

Prin inițiere, se naște un subiect care este nu doar mai mult, dar și altceva decât cel care este sau fusese neinițiatul. Inițierea implică întreaga personalitate a subiectului într-un mod special: modificându-i statutul spiritual și ontologic. Ea aduce o re-personalizare în care se dobândește pe de o parte conștiința limitelor și *a relativității* normelor și valorilor publice comune și, pe de altă parte, ea conduce și la

[12] Această caracteristică a secretului în general și a jurământului secret, în special, de a transborda chiar și jurămintele cu valabilitate publică este exprimată cu o admirabilă claritate într-un document francmason, care el însuși fusese publicat și în care se spune răspicat: „Nu trebuie făcut imposibil unui om de a se face Mason *în secret* (s.n.) în lumea profană. Este cazul funcționarilor publici, al comercianților, al militarilor și al membrilor unei administrații oarecare, ale căror interese personale depind de faptul de a nu fi persecutați pe motivul masoneriei lor. Nu trebuie oare să avem față de ei condescendența de a nu le compromite poziția, averea și grija pentru familiile lor?" *Vezi*: *Conférence Maçonnique Universelle d'Anvers* (1894), Bruxelles, p. 79.

Or, militarii, funcționarii publici etc. sunt tocmai persoane care prestează în public jurăminte cu ocazia consacrării pozițiilor lor. Iar documentul de mai sus exprimă foarte clar posibilitatea ca, prin secretul masonic, ele să fie totuși transbordate, cu precizarea că intrarea în masonerie presupune și ea un (alt) jurământ, însă unul secret. Diferența de esență a celor două jurăminte este însă faptul că până ce jurământul public nu are valabilitate secretă, jurământul secret dispune și de o efectivitate publică. Altfel, în loc de a fi o întărire și o accentuare a jurământului, jurământul secret s-ar transforma într-o simplă relativizare a lui.

[13] *Vezi*: Simmel, Georg – idem și Eliade, Mircea – *Initiations, rites, sociètés sècretes. Naissances mystiques*, Paris, 1976.

instituirea condițiilor posibilității *depășirii* lor prin instaurarea unor noi raporturi normative. De aceea, inițierea accede de fapt nu numai la conținutul secretului care se comunică prin ea, dar și la *conștiința forței secretului ca secret* – adică la conștiința forței categoriale a secretului – respectiv la acea capacitate imanentă lui de a se propulsa *dincolo* de sfera valabilității normative publice. Jurământul cu privire la păstrarea tăcerii, fiind un proces în care *a priori* încape tot secretul, reprezintă propriu-zis și deschiderea către conștiința forței categoriale a secretului ca secret, conștiință căreia inițierea ce-i urmează îi dă apoi *conținutul și tehnica*.

Or, această forță este în primul rând tocmai cea a transcenderii tuturor normelor și valorilor care, în orice context, apar ca fiind comune. Dar în procesul inițierii, locul privilegiat la care propriu-zis poate fi înfățișată forța secretului ca secret este chiar cel al promisiunii cu privire la păstrarea tăcerii, adică jurământul. În el se înfățișează forța categorială ultimă a secretului ca secret, deci ca fiind tocmai forța secretului ca atare, situată înaintea și deasupra oricărui alt conținut concret, care se vizează sau urmează a fi „primit" în parcursul inițierii.

În actul jurământului cu privire la păstrarea tăcerii se deschide deci orizontul – deocamdată gol – al depășirii sferei publice către totalitatea de conținut și de tehnici ce vor intra apoi sub incidența regulii tăcerii, dar, în același timp, el este și locul privilegiat unde se ivește și posibilitatea realizării forței categoriale a secretului ca atare, deci ca forță care poartă în sine condițiile posibilității de transcendere a tuturor normelor, valorilor și conținuturilor concrete, care, *în orice context*, sunt instituite ca fiind comune.

Trebuie însă accentuat și subliniat faptul că atunci când ne referim la forța categorială a secretului ca secret – ca fiind posibilitatea depășirii structurilor normative comune din orice context – noi avem, iarăși, în vedere și faptul că această forță este în cel mai înalt grad reflexivă, adică ea se aplică și se apleacă și asupra secretului însuși. Prin urmare, în secret – cum am mai spus în altă parte – pot fi transgresate și structuri normative care sunt la rândul lor ele însele secrete.

Pe baza acestor meditații pot fi deja înțelese și interpretate și fenomenele – destul de des întâlnite – care în mod preponderent au structura spionajului și anumite tipuri ale trădării. Ele arată – cum am mai spus – faptul că orice conținut al unui secret determinat poate fi transmis în secret unui alt secret. Acest lucru înseamnă, însă, că ruperea regulii tăcerii – deși ea reprezintă intrarea în secret și încă într-un mod în care el trebuie să încapă în întregime – nu este neapărat și o ieșire din categoria secretului.

Dar, atunci, se ridică inevitabil și întrebarea: la ce anume și împotriva a ce anume stă de fapt ca protecție și garanție jurământul, ca fiind tocmai promisiunea respectării regulii tăcerii? În mod evident, împotriva aducerii și readucerii existenței și conținutului său la sfera publică pe care a depășit-o, dar *și împotriva secretului însuși*!!! Însă, ce garanții poate el aduce sau oferi împotriva unui orizont care se deschide, chiar prin el, în chiar el însuși?

Studiul acestei probleme *in concreto* este desigur extrem de dificil. Căci – împreună cu faptul că el este supus problemelor și capcanelor legate de FOSTITATEA secretelor, tratate în capitolul anterior – caracterul secret al actelor, al formulelor etc. face ca în principiu să dispunem de „informații“ și „documente“ extrem de reduse la număr. Câteva exemple, totuși, trebuie menționate, căci ele, așezate în contextul analizelor cu privire la esența originară a jurământului și în cel al cercetărilor despre regula tăcerii și secret, pot constitui – credem – temeiuri și pentru lansarea unor ipoteze comprehensive solide. Astfel, cercetările mai recente și mai amănunțite ale raporturilor dintre „ius iurandi“ și „sacramentum militiae“ la romani au scos la iveală și statutul special pe care acest „sacramentum militiae“ l-a avut în rândul jurămintelor obișnuite, dar chiar și în cadrul celorlalte în armata lor. „Sacramentum militiae“ apare ca un rit inițiatic secret, în și prin care recrutul (tiro) devine soldat (miles), constituindu-se într-o legătură religioasă – întărită de prezentarea de sacrificii și de promisiunea păstrării tăcerii – între militar și superiorul său. În urma ceremoniei, soldatului i se conferă dreptul de a ucide, adică un lucru pe care legea, în alte condiții, îl *interzice* în mod categoric. Deși – spre deosebire de formulele altor tipuri de jurăminte practicate la romani – formulele secrete ale

sacramentului militar nu s-au men-ţinut, se poate totuşi presupune că el avea o formulă de execrare, în care – în caz de sperjur – fusese prevăzută tocmai *moartea* trădătorului. Se mai ştie, apoi, că cel care – odată intrat în spaţiul consacrat al ceremoniilor de iniţiere – refuza totuşi jurământul cu privire la păstrarea tăcerii asupra celor auzite şi văzute acolo, era ucis pe loc, iar trupul lui lăsat să zacă amestecat cu cadavrele animalelor sacrificate cu ocazia ceremoniei.[14]

Se cunoaşte apoi şi faptul că printre motivele cele mai serioase de reproş faţă de francmasonerie a fost în permanenţă tocmai jurământul cu privire la obligaţia păstrării tăcerii, solicitat pe parcursul iniţierilor secrete, şi în mod special execrările care blestemau sperjurul prin invocarea unei morţi înfiorătoare pentru infideli.[15]

În toate aceste cazuri, problema nu este, credem, pur şi simplu aceea că în jurămintele secrete încercările, probele şi pedepsele prevăzute dobândesc un plus de gravitate şi de cruzime. Mai degrabă ele exprimă şi reacţionează la faptul că secretul nu este şi o limită pentru regula tăcerii în care el „intra" iniţial ca şi conţinut, ci îl debordează ca şi categorie. De aceea, limita tăcerii, ca promisiune şi ca garanţie a păstrării unui conţinut secret, nu poate fi, practic, decât *limita existenţei* – adică a vieţii – fiinţării, care a ajuns în preajma deţinerii acestui conţinut.

Părăsind sfera de valabilitate a normelor şi valorilor publice, jurământul secret cu privire la păstrarea tăcerii transcende însă şi aria de valabilitate a jurămintelor prestate în această sferă. De aceea, se ridică acum întrebarea: cum se raportează jurământul secret la esenţa originară a jurământului însuşi?

Am văzut că în jurământ – şi la origine – moartea ca posibilitatea existenţială ultimă – certă, dar nedeterminată – apare *printr-o* situare contextuală de autentificare a vieţii în raport cu *întregimea* ei. Moartea apare deci, aici, ca fiind ceva ce exprimă esenţa originară a

---

[14] *Vezi*: Gáspár, Dorottya – *Az eskü a rómaiaknál és a sacramentum militiae*, Budapest, 1980, pp. 38-43.

[15] *Vezi*: Chevallier, Pierre – *Quelque lumières inédites sur la question du serment maçonnique* în *Politica Hermetica*, Paris, 1990, Vol. 4.

jurământului trimițând tocmai la posibilitatea existențială a unei căderi.

Dar, în jurământul secret, viața și moartea celui care îl prestează sunt tematizate în mod *explicit*, ca fiind *garanțiile* explicite ale păstrării lor reciproce. Părăsind sfera neinițiată – profană și publică – jurământul secret reiterează deci esența originară a jurământului, dându-i o reprezentare concretă și înfățișând în mod „sensibil" condițiile în care viața celui care-l prestează va avea un *anumit* sfârșit, având caracteristici precise. Ca atare, jurământul secret îi răpește morții caracterul ei de a fi o posibilitate care dispune doar de certitudine nedeterminată. În sens figurat sau nu, cel care prestează jurământul secret cu privire la păstrarea tăcerii aduce ca garanție a respectării jurământului său însăși *viața lui*, ca pe un *ne-întreg întreruptibil*, dând totodată celui care-i primește jurământul și dreptul de a-l judeca – fie și simbolic – exact sub *acest* aspect.[16]

Aruncând o privire asupra capitolului despre complot din *Discuțiile* lui Machiavelli despre *Primele zece cărți ale lui Titus Livius*, observăm imediat că el nu se referă la altceva decât la un joc extraordinar și complicat – dar dăinuitor în timp ca structură – al secretelor. De la secretul încropirii planurilor până la secretul inițierii tovarășilor; de la secretul spionării până la cel al trădării, tot ce se întâmplă este învăluit în secret. Chiar prințul însuși este sfătuit de Machiavelli să-și țină în secret informațiile sale despre un complot deja trădat, pentru a le putea utiliza (în public sau în secret) – la momentul potrivit – mai eficient, în vederea realizării propriilor scopuri.[17]

Este limpede că, la modul cel mai general, miza complotului este *succesul* sau un sfârșit, care este oricum *o lovitură esențială* pentru participanți. Iar succesul înseamnă, tot la modul general, o dominație nu numai *asupra*, dar și *în* sfera publică! Întreaga povară, toată dificultatea și greutatea acestei mize, este însă pusă pe seama

[16] *Vezi*: Brison, Luc – *Usages et fonctions du secret dans le pithagoreisme ancien* în *Le secret*, op. cit., pp. 87-103; în special partea referitoare la cazul lui Hippasos.

[17] *Vezi*: Machiavelli, Nicolo – *Beszélgetések Tius Livius első tiz könyvéről* în *Machiavelli Müvei*, Budapest, 1978, Vol. I.

secretului!!! Doar puterea şi eficienţa secretului pot alimenta speranţa succesului *în pofida* riscului esenţial!!!

Însă, riscul esenţial nu este trecut cu vederea ori neglijat de către secretul complotului, ci el este chiar prevăzut, anticipat şi cântărit ca fiind o posibilitate şi un pericol care ameninţă tocmai la capătul actului. Complotul *însuşi* este un act, la al cărui sfârşit imanent se află riscul esenţial ca o posibilitate *asumată*. De aceea, tot ce se întâmplă în „interiorul" complotului – de la un capăt la celălalt – poartă în mod concret amprenta conştiinţei acestei posibilităţi, a acestui risc şi a acestei asumări.

Complotul nu este totuşi un act sinucigaş! El vizează „succesul", dar la modul alternativelor disjunctive extreme. Acest „sau-sau" nu este însă o alternativă care se deschide pe parcurs, conturându-se mai apăsat pe măsură ce se apropie. Ci el se naşte ca un atribut, pe care angajarea în complot îl dobândeşte prin însăşi declanşarea şi esenţa lui. Apropierea lui îl poate contura doar cu privire la detaliile lui. De aceea din momentul intrării în complot, această alternativă se prezintă deja ca fiind tocmai la capătul lui.

Intrarea în complot are însă ca element esenţial tocmai jurământul secret. Prin el se înfăţişează deci în formă concretă atât succesul, cât şi riscul esenţial. „Succes sau moarte": lucru care stă şi este la capătul complotului ca fiind pre-văzut şi aşezat acolo de la începutul lui. Indiferent ce anume se înţelege deci prin „succes" în conţinutul său incidental, el înseamnă depăşirea unei ameninţări concrete, prefigurate şi asumate a morţii. Moartea, ca ameninţare concretă, *nu* poate fi nici *evitată şi nici ocolită* în complot, ca într-un pericol oarecare... Ea poate fi doar depăşită!!! De aceea cel care depăşeşte ameninţarea morţii va putea domni nestingherit şi justificat şi asupra vieţii...

Această dominaţie asupra vieţii se află şi ea prefigurată în jurământul secret al complotului sub forma unei chemări întemeiabile şi atestabile la depăşirea morţii, fiind tocmai conştiinţa posibilităţii succesului. De aceea, tot ce periclitează complotul, periclitează şi posibilitatea succesului său ca depăşire a ameninţării morţii, adică periclitează chemarea de a domina asupra vieţii.

De aceea, a jura – în complot – la păstrarea tăcerii nu înseamnă pur şi simplu a actualiza jurământul în puritatea funcţiei sale de izvor

şi creator de drepturi, ci în cel de izvor şi creator de drepturi *asupra vieţii şi morţii.* Posibilitatea acestei decondiţionări rezidă tocmai în jurământul secret care îmbrăţişează şi primeşte întregul secret al complotului însuşi. Până ce, în jurământul comun, esenţa originară a jurământului – aceea de a fi un act de autentificare existenţială, prin raportarea anticipatorie şi conştientă la moarte ca posibilitate umană ultimă certă, dar nedeterminată – poate sta ascunsă, ca fiind ceva de care, în cotidianul mundaneităţii, fugim de obicei în jurământul secret, şi în mod special în jurământul secret al complotului; această esenţă survine în mod inevitabil la lumina înţelegerii şi interpretării.

Jurământul desigur leagă. Dincolo de contacte, el stabileşte legături.[18] Jurământul din complot leagă persoane în secret şi leagă secretul de alternativa „viaţă sau moarte" ca fiind un atribut intrinsec al complotului ca act. Spiritul de interioritate, „esoterismul" complotului, devine astfel un mediu şi un instrument de contact, de influenţare şi de dispunere asupra vieţii şi morţii.

---

[18] Cel care în ultimele decenii a repus, la modul cel mai acut, problema jurământului este Jean-Paul Sartre, care în cartea sa, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, 1960, tratează jurământul ca pe o formă prin care „libertatea devine praxis-ul comun de a fundamenta permanenţa grupului care se produce pe sine însuşi în reciprocitatea mediată a propriei sale inerţii." (p. 439). Sartre are însă în vedere un fel de „jurământ comun", despre care nu este limpede în ce fel de raport se află cu jurămintele colective, dar care totuşi ar cuprinde „şi asumarea implicită a jurământului, ca fiind realitatea deja existentă a grupului (de exemplu, de către cei care sunt născuţi în grupul respectiv şi care cresc în el)" (ibidem) şi ar trebui deosebit de contractul social.

Deşi, în scrierile sale polemice împotriva concepţiei sartriene, Raymond Aron scoate în evidenţă foarte corect inconsistenţa acestei concepţii – scriind că „Dacă jurământul a fost depus nu de către mine, ci de către cei care mi-au precedat, ce mai rămâne din el, dacă nu un echivalent sartrian al contractului rousseauist?" (*Vezi*: Aron, Raymond – *Istoria şi dialectica violenţei*, Bucureşti, 1995, p. 110) critica lui nu atinge totuşi fondul şi substanţa problemei jurământului.

Amândoi presupun de fapt posibilitatea ca jurământul să poată fi cumva „moştenit". Dar, spre deosebire de valabilitatea „contractului", care se transmite pe parcursul schimbării agenţilor şi funcţionarilor care se angajează în executarea ei, valabilitatea jurământului este şi rămâne *netransmisibilă*. Şi asta din simplul motiv că el vizează fiinţa umană proiectată până la capătul autenticităţii ei. Deci el nu poate fi valabil „dincolo" de aceasta. Angajamentele asumate prin prestare de jurământ nu sunt de aceea nici transmisibile şi nici testamentabile!

Interpretând complotul prin prisma jurământului secret am înțeles însă și faptul că tocmai prin el se deschide și posibilitatea conștientizării forței categoriale a secretului ca atare. Dar tot prin aceasta am înțeles și faptul că ieșirea din complot (de exemplu, prin trădare) însă și penetrarea lui (de exemplu, prin spionare) aparțin și ele tocmai posibilităților categoriale ale secretului. Categoria secretului, în care complotul își găsise întemeierea, orizontul, tehnica și protecția, se dovedește de aceea a fi în esența ei autofagă și ca atare un fundament a cărui putere nu poate ascunde în mod definitiv carența ce aparține chiar esenței sale.

Acest aspect carențial al structurii existențiale a secretului nu se relevă însă decât în primul rând meditației culpabile care se poartă asupra lui. Dimpotrivă, la prima ei pătrundere și reluare existențială, secretul își arată tocmai *atotputernicia* lui. Iar aceasta nu este deloc o „simplă“ aparență, ci una compactă și extrem de solidă, care invită cu precădere nu la depășirea, ci mai degrabă la consacrarea ei. Dar cu atât mai mult aparența atotputerniciei secretului aparține de fapt străfundurilor sale fenomenale, care sunt ca atare rareori aduse la suprafața lui. Căci, la suprafața lui, secretul rămâne dominat de *tăcerea* care-l învăluie și-l înconjoară. Iar în miezul tăcerii se află interdicția asumată în jurămintele din etapele și în procedurile inițierii.

Pe tot acest parcurs însă, secretul se arată mai degrabă atotputernic decât fragil! Complotul este o formă *eruptivă* a existențialului secretului. Prin complot, secretul intervine în modelarea sferei publice nu prin îndelungate paralelisme manipulatoare invizibile și nici prin măști – terifiante sau acoperitoare – purtate ori chiar arătate în public, ci prin erupții decisive proiectate de fiecare dată pentru a surprinde în imprevizibilul apariției lor. De aceea, secretul lui nici nu poartă de regulă altă „mască“ decât cea a tăcerii.

Mai precis, el nici nu poartă de fapt mască, căci masca – deși și ea se leagă de secret – este totuși cu totul altceva decât tăcerea profundă și articulată a complotului.

Excurs:
Despre mască

Pare un fapt general admis de către etnologi, antropologi și de către istoricii religiilor că inițierea ritualică este calea comunicării, respectiv a ajungerii la lucrurile „ascunse". Ei studiază amănunțit riturile inițiatice, variantele lor, simbolurile legate de ele, încercând să descifreze totodată și sensul, și semnificația lor profundă.

Dar astfel, ei studiază inițierea tocmai *fără secret*, adică fără conștiința faptului că ea a fost, este și va rămâne tocmai o formă specifică de comunicare legată de secret, în și prin care secretul este comunicat chiar *ca secret*. Ei cercetează deci inițierea fără a avea în vedere faptul că în spatele și pe fundalul întregului „proces" se află și lucrează de fapt existențialul categorial al secretului.

Totuși, este probabil ca însăși nașterea inițierii să fie legată tocmai de nașterea secretului și că – prin urmare – inițierea și secretul sunt de fapt congenitale.

Chiar inițierile tribale și „riturile de trecere" – în care devine implicată majoritatea membrilor comunităților – se poartă și se organizează de fapt în jurul unor secrete care sunt însă secretele întregii comunități, adică secrete care condensează specificul identității sale și a căror divulgare sau trădare – de exemplu, comunităților concurente ori dușmănoase – periclitează tocmai această identitate, afirmată, de altfel, și în raporturile cu mediul natural înconjurător. De aceea, cei încă neinițiați și cei care nu se dovedesc a fi apți sau demni de a primi secretul inițierilor sunt de fapt excluși din viața publică propriu-zisă a comunității.[19]

Analizate din punctul de vedere al secretului, faimoasele „societăți secrete" ale triburilor societăților „primitive" se nasc și se legitimează deja pe acest teren fecundat de secretul inițierilor tribale. Ele exprimă tocmai un grad mai ridicat și mai profund de conștientizare în raport cu secretul însuși. Și exact în acest context și în acest orizont are loc și acea schimbare de direcționare și de

---

[19] *Vezi*: Van Gennep, Arnold – *Riturile de trecere*, Iași, 1996, pp. 26; 28.

orientare – dar şi acea consolidare – care caracterizează şi particularizează aceste societăţi. Adică, faptul specificării *deosebirii şi superiorităţii* lor în cadrul şi interiorul comunităţilor.[20]

Iniţierea devine astfel nu numai un procedeu de însuşire a unor cunoştinţe şi aptitudini în posesia cărora iniţiatul *se inserează* în comunitatea extinsă a tribului ca membru responsabil al lui, ci ajunge şi la un statut ontologic *particular şi superior*, devenind membrul unei grupări care tocmai *transcende* tradiţiile şi tabuurile comune ridicându-se la înălţimea legiuitorului, adică la cea a creatorului şi a impunătorului legilor.[21]

---

[20] Nu întâmplător remarcă antropologii şi istoricii religiilor asemănarea, continuitatea, dar şi aprofundarea care leagă iniţierile practicate în cadrul societăţilor secrete de cele tribale sau de cele „de trecere". Problema care le rămâne însă inexplicabilă este tocmai „naşterea" secretului lor. *Vezi* şi Mircea Eliade: *„Societăţi de bărbaţi" şi societăţi secrete* în E. M. – *Eseuri*, Bucureşti, 1991, pp. 286-291.

[21] Noul nivel şi noua calitate a raporturilor societăţilor secrete faţă de secretul însuşi atrag după sine şi un nou raport faţă de tradiţie şi faţă de modurile sale comune de transmitere. Aceasta se reflectă desigur şi în procedurile iniţierilor lor. În fond, iniţierea ca transmitere treptată – însoţită de încercări şi de interdicţii şi legată de condiţionări exclusive – a secretului, care prevede şi pedepsirea oricărei comunicări a secretului care ar avea loc în afara iniţierii înseşi, fixează procesul comunicării secretului ca secret tocmai ca reprezentând doar *propria ei reluare şi repetiţie*. Ea tinde prin aceasta să asigure şi condiţiile cele mai „purificate" pentru păstrarea şi transmiterea nemodificată şi nealterată a unei tradiţii. Astfel, iniţierea înseamnă nu numai asumarea unei sarcini hermeneutice mai explicite în raport cu tradiţia, dar şi conştientizarea – prin conştientizarea riscului, imanent secretului, de a fi trădat ori divulgat – pericolului denaturărilor care pot avea loc pe căile devenite comune ale transmiterii tradiţiilor.

Cuvintele româneşti „tradiţie" şi „trădare" mai poartă încă – prin coapartenenţa etimologiilor – şi acea convergenţă a lor, care este trecută cu vederea chiar şi de către cercetători de talia lui Hans-Georg Gadamer (Vezi: *Wahrheit und Methode*, op. cit., Cap. III.) sau Kristóf Nyíri (*Vezi*: *„Tradition" and Related Terms* în *Doxa*, Budapest, 1988, nr. 1-2 şi *A hagyomány filozófiája*, op. cit). Căci, cuvântul latinesc „trado", de unde provine şi „traditio", înseamnă în acelaşi timp şi transmitere, dar – prin legătura lui cu „traho" – şi trădare. (*Vezi*: A. Ernout; A. Meillet – *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1937). Or, transmiterea secretului în afara iniţierii este sau trădarea, sau nimicirea lui prin „degradarea" divulgării.

De aceea – în ceea ce ne priveşte – suntem de părerea că procedura ritualurilor iniţiatice este produsă de fapt în primul rând de către secretul însuşi şi nu neapărat de către natura „religioasă" ori „sacrală" a conţinuturilor transmise. Secretul însuşi, prin

Însă, pentru a se putea impune şi pentru a putea fi recunoscute şi legitimate, secretele trebuie să se „manifeste" cumva. Iar această manifestare trebuie să fie – cum am mai spus şi în celelalte capitole – şi ea particulară. Căci ea nu poate fi nici dezvăluirea secretului, şi nici diluarea lui printr-un proces de extindere necontrolată. Dimpotrivă: pentru a fi recunoscut şi legitimat, secretul trebuie „arătat" şi „purtat" în sfera publică tocmai ca secret, adică în lipsa chiar a „conţinuturilor" sale determinate.

Am văzut – într-un alt capitol – că legislaţia publică cu privire la secrete îndeplineşte exact un asemenea rol: ea impune în fond secretul ca secret – fără a fi de fapt în măsură să şi reglementeze domeniile lui de conţinut – dovedindu-se astfel a fi doar forma interdicţională publică (goală) a secretului însuşi. Adică, ele sunt de fapt – şi în mod necesar – doar *măştile* pe care secretul le poartă în sfera publică şi prin care el şi penetrează în această sferă.

Or, la originea lor, tocmai *măştile* deţin această caracteristică de a fi purtătorul *în public* al secretului ca secret, adică purtătorul în public al forţei sale categoriale pe care îl „arată" în puritatea golului lui, dar într-un mod condensat şi senzorial-sensibil.

În ciuda acestui fapt, de regulă, problema „etnologică" şi „antropologică" etc. a măştilor este tratată fără tematizarea legăturii lor cu secretul, deşi ea – poate – ne-ar putea ajuta şi la traversarea unei

natura lui de secret, solicită ca – existenţial – transmiterea lui să se realizeze în condiţiile garantării păstrării sale viitoare, deci pretinde şi observarea graduală şi verificarea – prin încercări şi probe – a aptitudinilor şi a calităţilor de demnitate la confidenţă de către o autoritate născută – şi ea – în mod imanent în el. Adică pretinde şi produce un ritual gradat şi impunător. Ca şi în cazul misterelor, probabil că şi aici tot secretul este deci acela care conferă iniţierilor de diferite feluri şi orizontul sacralităţii lor tocmai – şi – prin „arătarea" imensităţii atotputerniciei lui. Oricum: ritualul însuşi nu poate produce, ci doar re-produce secretul! Secretul însă, pentru a putea fi comunicat – într-un mod asigurat, şi de aceea treptat şi încercat – trebuie să producă şi ritualul (iniţierii) propriei sale întăriri. Şi nu este mai puţin adevărat nici faptul că iniţierea conduce în acelaşi timp nu doar la însuşirea „conţinuturilor" secrete transmise, dar şi la relevarea forţei categoriale a secretului ca atare, pe care o înfăţişează tocmai în dimensiunile „sacrale" ale imensităţii atotputerniciei lui.

distanţe hermeneutice, care, între timp – probabil sub influenţa creştinismului –, a şi devenit prăpastie.[22]

Însuşi cuvântul „mască", cu care limbile „culturale" – de la cele latine şi germanice, până la cele slave – numesc fenomenul lui, exprimă deja această prăpastie. La originea lui se află un cuvânt arab – „mashara" – care însă înseamnă tocmai „glumă", „derâdere" etc.[23] Arabii s-au întâlnit cu fenomenul măştilor probabil în timpul cuceririlor lor din Africa de Nord şi Asia Centrală, ca fiind o tradiţie care la ei deja a dispărut şi pe care de aceea nici nu au mai înţeles-o, părându-le ceva caraghios şi demn de derâdere. Cuvântul a pătruns în limbile europene cu mijlocire turcească, prin Balcani şi prin oraşele comerciale italiene. Aici a găsit însă – în creştinismul care a luptat extrem de hotărât împotriva oricăror forme de ritual pre- şi necreştin – un teren deosebit de fertil, el răspândindu-şi practic peste tot expresia lipsei sale de înţelegere. Astfel, „masca" a devenit un fel de „util" al carnavalelor, al obiceiurilor populare exotice, al balurilor şi al cosmeticienilor...

Pentru secret însă, masca nu este deloc înfăţişarea lui eventuală sau pur ocazională, ci – dimpotrivă – tocmai *modalitatea necesară a arătării de sine*. De aceea, între secret şi mască există – iarăşi – probabil, o relaţie de co-originaritate: secretul *fără* mască nici nu ar fi secret, iar masca *fără* secret ar rămâne – în cel mai bun caz – o pură enigmă.

În şi pentru secret, masca nu este deci doar o „altă faţă", ci este tocmai o *faţă nouă*. Ea este rezultatul iniţierii: este rezultatul şi simbolul naşterii noului statut al noului subiect născut şi forjat pe parcursul ei. Nou-născutul, re-născutul şi născutul din nou, are un nou nume, un nou statut, un nou comportament etc., dar şi o nouă faţă. Noua faţă se dobândeşte însă în secret, prin secret şi de aceea ea va şi

---

[22] *Vezi*: Frobenius, Leo – *Masken und Gehembünde Afrikas*, în *Abhandlungen der Kaiserl Leopold-Carol*, Deutschen Akademie der Naturforscher, Bd. 74.1, Halle, 1898; dar şi Levi-Strauss, Claude – *La voie des masques*, Paris, 1979 şi *Antropologie structurală*, Bucureşti, 1978.

[23] *Vezi*: Kluge, Friedrich – *Etymologisches Wörterbuch der Deutsches Sprache*, op. cit.

rămâne în permanență *legată de secret*. Ea va *ascunde*, dar – ca față – va și înfățișa – adică va și *arăta* – secretul.

În mască, secretul se arată tocmai înfățișându-se. Ea este „publicitatea" secretului ca secret. „Publicitatea" ei nu ne poate însă duce în eroare: masca aparține în întregime secretului. Ea își „poartă" de fapt întregul proces al confecționării sale secrete, plutind în permanență și în mod vizibil în jurul ei imaginea, experiența, sentimentul și puterea secretului.

Deși prezentarea lor are loc în condiții ritualice precise, ceremonialul se organizează totuși propriu-zis în jurul măștilor. Muzica, cântecul și dansurile etc. nu fac altceva decât explică și povestesc tocmai secretul ca secret al măștilor. Din acest motiv, prezentarea măștilor nici nu se constituie într-un proces de inițiere, ci face doar vizibilă și evidentă puterea secretului lor. Secretul deci *nu* se extinde în acest ritual, ci doar se arată tocmai ca fiind secret. În masca purtată public – dar și în spatele ei – secretul se efectuează și „influențează".

Masca poartă – și încă în interiorul ei – și opunerea la accesibilitatea sa. Din ea iradiază interdicția reprezentată și purtată a secretului. Ea nu dorește doar să se *ascundă* recunoașterii fețelor adevărate, ci vrea tocmai să fie *recunoscută* în stranietatea puterii sale. De aceea, purtarea măștilor nu este un simplu „spectacol de rebusuri" pe care spectatorii ar fi invitați să le deslușească și să le „rezolve"... Dimpotrivă, ceremonialul purtării măștilor transmite tocmai interdicția „ghicirii" și cunoașterii lor. Măștile poartă și arată deci *interdicția* ca un termen mediu între ascundere și manifestare.

De aceea, ele reprezintă și o dislocare, o defixare și o dinamizare a interdicțiilor, prin care acestea sunt aduse tocmai într-o stare de plutire. Interdicțiile interioare secretului și cele exterioare *se concretizează* de fapt în mască tocmai printr-o *abstracțiune* care este realizată de către secretul însuși. Prin secretul lor, măștile – ca purtătoare obiectuale ale interdicțiilor – poartă de fapt și interdicțiile până la granița limitelor lor. Ele propulsează astfel secretul – fiind la rândul lor și ele propulsate de către secret – tocmai *deasupra* interdicțiilor. Aici nu este vorba doar de faptul că în secret orice interdicție poate fi încălcată, ci despre acela că devine chiar în puterea

secretului de a putea încălca – şi încă în mod public – orice interdicţie publică.[24]

În problema măştilor ne aflăm de fapt în faţa unui „model" în care – în ciuda prăpastiei hermeneutice – devine vizibilă atât co-apartenenţa originară a interdicţiilor interne şi a celor publice legate de secret, dar şi rădăcina lor comună, originată în secretul însuşi. Faptul că ele – istoric vorbind – îşi pierd treptat „sacralitatea", fără a pierde însă „între timp" şi orizonturile lor categoriale legate de secretul însuşi, s-ar putea poate constitui într-o ipoteză – dacă nu chiar dovadă – că în fond *nu sacralitatea* ca atare induce secretul, ci, dimpotrivă, secretul este acela care-şi confecţionează, produce şi poartă „masca sacralităţii" forţei sale intrinseci.

* * *

Secretul complotului se maschează doar retrăgându-se în ne-auzibilul şi în invizibilul tăcerii. El se ascunde în întregime în interioritatea vălului categorial al secretului. Şi complotului secretul îşi va arăta şi îşi va oferi de aceea tocmai imaginea atotputerniciei sale (aparente).

De aceea, acum trebuie examinată mai amănunţit această aparenţă, care este – cum am spus – solidă şi închegată.

Pentru această analiză ni se oferă – aproape de la sine – cazul complotului „jacobin" al lui Ignác Martinovics. Astăzi ştim despre el că fusese concomitent – aproape simultan – agentul „turnător" al poliţiei secrete austriece; tovarăşul spiritual şi membrul mai multor loje francmasone (pe care de altfel le şi denunţa din când în când în secret); dar şi iniţiatorul şi organizatorul unui complot cuprinzător împotriva absolutismului imperial austriac. Toate acestea – *deodată şi împreună* – stârnesc desigur, consternare!!!

Consternarea a fost de aceea reacţia şi atunci când – în 1877 – Vilmos Fraknói îşi publica primele rezultate ale cercetărilor sale efectuate în arhivele poliţiei secrete vieneze despre „personalitatea

---

[24] A se vedea şi nota precedentă despre dreptul dobândit în urma iniţierii de a dispune de bunurile altora, adică dreptul la furt etc.

contradictorie" a lui Martinovics. Atunci, Lajos Kossuth – conducătorul revoluționarilor maghiari pașoptiști, pentru care până atunci mișcarea jacobină a lui Martinovics se constituise într-un fel de precedent exemplar – a declarat că „este o imposibilitate psihologică, ca el să fi fost într-adevăr un asemenea om".[25] Între timp o parte din arhivele secrete s-au ars, iar altele s-au deschis și, în urma cercetărilor și a relatărilor istoricilor, astăzi „știm" deja aproape tot ce este important de știut despre cele întâmplate. Ceața deci s-a risipit, consternarea a rămas însă până astăzi nealterată.

Căci, inutil îl numim – ca istoricii – pe Martinovics „o personalitate contradictorie" sau „un carierist lipsit de scrupule"; ori – ca francmasonii – „un aventurier debordant", deoarece nu putem încă înțelege cum anume sunt toate acestea posibile *împreună*, constituind un caz real și efectiv? Adică, o acțiune – deci un mod de a fi – pe care autorul ei a proiectat-o nu ca pe un simplu act sinucigaș, ci ca fiind ceva efectiv realizabil cu *succes*!?!

Pentru noi, răspunsul vine deja aproape de la sine. Doar în secret și numai cu ajutorul secretului se poate închipui și proiecta ca cineva efectiv să comploteze în secret împotriva acelei puteri pe care între timp o deservește tot în secret ca agent „turnător", valorificându-și – tot între timp și tot în secret – cunoștințele și experiențele sale dobândite prin participarea lui – tot secretă – în organismele secrete ale societăților secrete...

Dacă există ceva care îl caracterizează într-adevăr pe Martinovics, acesta este gradul lui ridicat de conștiință în raport cu secretul. Ca mulți alți contemporani ai săi, preocupați de problematica teoretică și practică a societăților secrete, și Martinovics elaborează – în 1787 – o lucrare cu titlul *Memoires philosophiques*, în care tratează despre sensurile, rosturile și dificultățile de organizare a unor asemenea societăți. Aici, examinează cu ochi critici sistemul și practicile de organizare și de admisiune ale societăților secrete ale Iluminaților bavarezi, dar și ale Francmasonilor, fiindcă ele nu permit filtrarea

[25] *Vezi*: Fraknói, Vilmos – *Martinovics élete*, Budapest, 1921, p. 4.

suficientă a candidaţilor, expunând astfel societăţile respective la pericolul degradărilor şi infiltrărilor.[26]

Martinovics este deci perfect conştient de faptul că punerea în funcţiune a secretului solicită clarviziune maximă cu privire la esenţa şi particularităţile lui. Apoi, începând din 1791, el devine agentul şi spionul plătit al poliţiei secrete austriece, adresându-şi rapoartele direct împăratului şi şefului poliţiei. Secretul i-a permis deci de această dată lui Martinovics să se afle în contact direct cu cele mai înalte oficialităţi şi foruri decizionale ale statului, rapoartele lui – scrise în limba germană – fiind de altfel pline de consideraţii dar şi de sugestii personale... Toate acestea nu-i arătau şi nu-i dovedeau altceva decât tocmai imensa forţă şi putere de penetrare a secretului.

Pe baza acestor experienţe şi evidenţe, el se apucă de organizarea complotului său. Este de la început conştient de faptul că scopul lui nu poate fi o simplă „revoluţie de palat", ci punerea în mişcare a unor mari mase de oameni. De aceea, de la început, el proiectează organizarea a *două* societăţi secrete: Societatea Reformatorilor şi Societatea Libertăţii şi Egalităţii, pentru a putea atrage şi oameni cu convingeri mai puţin radicale, dar şi pentru a putea asigura între timp o conducere şi o orientare mai radicală în realitate.

Astfel, membrii Societăţii Reformatorilor nu puteau avea cunoştinţă despre existenţa celeilalte societăţi, în schimb Societatea Libertăţii şi Egalităţii fusese iniţiată în secretul existenţei celeilalte societăţi.

Ambele societăţi au avut un „Katehism" separat, pe care noii membri încorporaţi prestau un jurământ secret. Cooptarea membrilor se desfăşura între patru ochi, însă fiecare nou membru a trebuit să copieze cu mâna lui textul „Katehismului" respectiv, garantând şi

[26] Societatea Iluminaţilor a fost înfiinţată în anul 1776 în Bavaria, la Ingolstadt, de către profesorul Adam Weisshaupt, devenind prin severitatea şi claritatea construcţiei sale un exemplu influent pentru multe alte societăţi secrete, fiind răspândită în cadrul masoneriei prin cooptarea masonului von Knigge. Vezi: Schindler, Norbert – *Aufklärung und Geheimnis im Illuminatenorden* în *Geheime Gesellschaften*, Herausgegeben von Peter Christian Ludz, Heidelberg, 1979 şi Lambert, Pierre-Arnaud – *Les sociétés secrètes de la Compagnie du Saint-Sacrement aux conspirations Carbonari*, These, Grenoble, 1984.

certificând astfel faptul că a înțeles în mod clar conținutul și sensul asocierii și organizării, cât și faptul că el – însuși și personal – se angajează în ea.

Ambele Katehisme precizează în mod clar și limpede că cel care intră în organizație se angajează prin jurământul său la acte care-i pun în pericol viața. De aceea, formula de încheiere a jurământului suna astfel: „*Să jurăm pe libertate sau pe moarte!*"

Despre concepția și extinderea organizării, Kálman Benda scrie în felul următor: „Fiecare membru se obliga la cooptarea a încă doi membri noi. Organizarea se extindea în mod celular, fiecare cunoscându-i doar pe membrul de care au fost cooptați și pe cei cooptați de el însuși – iar numele tuturor membrilor a fost cunoscut numai de către directori."[27]

Martinovics a fost conștient și de faptul că o organizare secretă de asemenea proporții nu poate rămâne timp îndelungat nedescoperită agenților poliției secrete. De aceea, el a optat pentru extinderea rapidă a organizării, pentru a putea fi apoi declanșate cât mai repede și mișcările populare avute în vedere. De fapt organizarea a și avansat cu repeziciune și – în mod ciudat – ea nici nu a fost descoperită în urma vreunei trădări sau infiltrări secrete, ci pur și simplu prin întâmplarea că Martinovics – fără să fie de fapt bănuit de ceva – a fost arestat cu ocazia unei razii de rutină, în urma căreia el – de la sine însuși și fără să știe că nu este nici măcar bănuit – a început să facă dezvăluiri într-adevăr miraculoase pentru anchetatorii inocenți și uluiți... De aici începând, firele complotului au fost desfășurate cu repeziciune – și cu ajutorul vinovat al mărturiilor inițiatorului său, dar care nu l-au salvat totuși de la condamnarea la moarte – fiind executat împreună cu directorii lui și cu mulți alți oameni dintre care unii au fost atrași fără nici o vină în întreprinderea lui.

Este limpede că Martinovics cunoștea în așa măsură și în așa fel fenomenul secretului, încât îl credea și îl știa tocmai atotputernic. Cu aceasta, și nu cu referire la trăsăturile sale de caracter, se poate explica și modul în care el utiliza secretul concomitent în direcții total diferite.

---

[27] *Vezi*: Benda, Kálman – *Bevezetés* în ***A magyar jakobinus mozgalom iratai***, Budapest, 1957, Vol. I., p. LXXIX.

Căci, tocmai tendinţele categoriale ale structurii secretului sunt acelea care fundamentează, oferă şi deschid posibilitatea orientării lui – chiar şi concomitent – în direcţii extrem de diferite. Fără termenul categorial al secretului, „cazul Martinovics" rămâne tot atât de neînţeles, cum rămâne de neînţeles şi fenomenul complotului însuşi.

* * *

Dar tot legătura intrinsecă dintre secret şi complot explică şi modul degradat în care tematica complotului este astăzi prezentă şi în mentalitatea unor pături sociale destul de extinse ale societăţilor din Europa Centrală, în general, şi din România în particular.

Este vorba despre mentalitatea pe care Alain de Benoist o numeşte nimerit „complotistă" şi care are tendinţa de a vedea în orice deficienţă rezultatul unor comploturi ascunse şi extinse.[28] Trebuie totuşi precizat că această mentalitate nu este legată nici explicit şi nici în mod direct de tematizarea sau măcar de luarea în serios a complotului. Căci acestea din urmă scot la iveală tocmai extraordinara lui complexitate şi risc. Adică: nu-l prezintă nicicum ca fiind ceva ce s-ar afla oricând şi oricui la îndemână...

Astfel încât complotul să poată intra totuşi în mentalitatea cotidianului, este mai degrabă necesar ca însăşi această mentalitate să se afle deja – de la început – într-o mai veche şi mai extinsă relaţie de familiaritate şi de obişnuinţă nu cu complotul, ci cu secretul însuşi. Adică în acea familiaritate în care „fostele" societăţi socialiste transformă – prin extinderea şi generalizarea lui – stranietatea viscerală a secretului într-o „obişnuinţă" care, oricât ar fi ea de resemnată, rămâne totuşi activă şi participantă...

De aceea nu trebuie şi – din păcate pentru destinul nostru – nici nu putem uita că, pe lângă – şi poate chiar dincolo de – prezenţa cotidiană şi familiară a „complotismului", se pot într-adevăr coagula *de facto* factorii care cunosc la fel de bine – şi la fel de fals – fascinaţia şi atotputernicia secretului, cum l-a cunoscut, la vremea lui, şi Ignác Martinovics.

---

[28] *Vezi*: Benoist, Alain de: *„Psychologie du théorie du complot"* în *Politica Hermetica*, 1992, nr. 6.

APPENDIX:

FILOSOFIA APLICATĂ ŞI ÎNTREBAREA DESPRE EXISTENŢA ŞI POSIBILITATEA FILOSOFIILOR NAŢIONALE

Cercetările şi analizele filosofico-aplicative tematice ne-au solicitat – de fiecare dată şi sub fiecare aspect – şi pătrunderea organică în articulaţiile şi în posibilităţile meditative şi speculative ale cuvintelor limbii/limbilor noastre, care sunt considerate într-un mod aproape destinal ca fiind „regionale". Şi nu era vorba despre „orice fel" de cuvinte, ci de cuvinte fundamentale, care articulează noţiuni esenţiale şi fundamentale pentru filosofie, cum este „Nimicul" etc.

Deşi analizele noastre au fost conduse în direcţii şi pe căi strict organice, adică determinate de însuşi felul de manifestare şi de arătare de sine a tematicii asumate, în funcţie de care trebuiau apoi forjate şi instrumentele lor conceptuale, totuşi ele s-au trezit – fără voia lor – în mijlocul (reînvierii) unor dezbateri viguroase, care se poartă astăzi pe marginea problematicii existenţei sau a posibilităţii filosofiilor naţionale în regiunea noastră. Se pare că după răsturnările din 1989, problema „filosofiilor naţionale" şi cea a posibilităţii şi a rosturilor lor a revenit în mai toate ţările şi culturile regiunii, stârnind analize şi dezbateri mai mult sau mai puţin pătimaşe.

De aceea, trebuie de la început precizat faptul că aceste rânduri nu sunt deloc scrise cu intenţia de a lua parte la aceste dezbateri, ci, dimpotrivă, cu aceea de a ocroti în mijlocul ei o posibilitate care ni se pare *autentică* şi organică pentru filosofarea care se poartă în destinul acestor regiuni.

Indiferent însă de suspecta sau de simptomatica ei extindere, problema se află totuşi pe tapetul acestor culturi. Filosofi cehi, croaţi, slovaci, sârbi, polonezi, români, maghiari etc. găsesc acum neamânabilă dezbaterea problemei filosofiilor lor naţionale împreună cu cele ale istoriei, ale specificului, ale chemărilor şi rosturilor

acestora.[1] Cert este că, dintr-un motiv sau altul, fiecare popor şi fiecare cultură îşi caută astăzi *propria lui* filosofie; care şi în care îşi problematizează propriul său specific şi propria şansă.

„Problema“ deci există, nedumerirea este dacă există însă într-adevăr şi *întrebarea*? Dar ce fel de întrebare este în fond – aici şi acum – problema filosofiilor naţionale? Căci ea poate fi – şi chiar este – tratată uneori ca fiind o problemă care vizează aspectele *istoriei culturilor* respective. Atunci se cercetează faptul, de exemplu, când apar disciplinele filosofice în respectivele unităţi de învăţământ; cum au fost ele structurate pe parcursul timpurilor; cine au fost profesorii mai importanţi şi căror „curente“ au aparţinut ei în raport cu sincronia universală a filosofiei etc.

Dar problema mai poate fi – şi chiar este – interpretată ca fiind una de *bibliometrie*. Acum se cercetează frecvenţa publicaţiilor – cărţi şi periodice – care tratează subiecte şi probleme filosofice; se analizează ponderea şi raportul traducerilor şi producţiilor autohtone, cât şi frecvenţa diferitelor problematici care au stat în focarul dezbaterilor etc.

Aceeaşi problemă mai poate deveni însă şi o chestiune *etno-antropologică*. Cu această ocazie trebuie desigur cercetate „specificităţile“ diferitelor „spirite“, „suflete“ şi „mentalităţi“ naţionale, împreună cu cuprinderea şi relevanţa lor filosofică, pentru a afla şi pentru a arăta acele trăsături – frumoase şi nemaiîntâlnite – care le fac valoroase şi inestimabile în raport cu sufletele naţionale ale altor popoare şi culturi...[2]

---

[1] *Vezi*: Bodnár, Jan – *A szlovákiai filozófiai gondolkodás története* în *Magyar Filozófiai Szemle* (M.F.Sz.), Budapest, 1993, nr. 3-4; Tanalsky, Dionisy – *Filozófia Lengyelországban a fordulat elött*, idem; Zumr, Josef – *A cseh filozófia hatvan éve*, idem; Kovács, Ernö – *A horváth filozófia és a Horváth Filozófiai Társaság*, idem; Havas, Katalin – *Eötvös nyomában*, idem; Fehér M. István – *Nemzet, filozófia, Tudomány* în *Existentia*, vol. II, 1992; Ianoşi, Ion – *O istorie a filosofiei româneşti*, Cluj, 1996; Afloroaei, Ştefan – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Iaşi, 1997.

[2] „Tăria spirituală a unui neam se măsoară după gradul în care e în stare *să impuie altora* perspectiva lui proprie a existenţei, e în stare să *dezagrege* pe a altora, *s-o dezarticuleze*, să-i pună în evidenţă lipsurile şi, de voie de nevoie, să facă pe străin să încline spre chipul lui de a lua atitudine. Asta înseamnă *cucerire spirituală*!“ (s.n.)

Problema filosofiilor naționale mai poate fi apoi și una care aparține, totuși, întrucâtva și filosofiei. Cu acest prilej ea devine cu precădere o problemă pentru „istoria filosofiei", fiind analizată devenirea și transformarea terminologiei de specialitate în limba și în cultura respectivă; opera filosofică a celor mai recunoscuți autori ca fiind autoritate în domeniile de interes ale culturilor filosofice respective; raportul acestor opere cu celelalte dimensiuni – de exemplu cu literatura, cu religia etc. – ale culturii respective; stabilindu-se, apoi, pe baza acestora, și paralelismele diferitelor lor deschideri și raporturi către și între „național și universal"...

Toate aceste modalități de a ridica problema filosofiilor naționale se caracterizează însă în primul rând prin faptul că ele sunt *lipsite de organicitate*! Neorganică este întrebarea care nu provine nici din natura articulabilă a celui care (se) întreabă și nici din esența aceluia asupra a ceea ce ea poartă căutările lui și care nu poate deveni astfel nici *sui generis, întrebare căutătoare.*

De aceea, trebuie precizat de la început faptul că întrebarea despre „filosofiile naționale" nu este deloc o întrebare „filosofică" oarecare, ci este tocmai întrebarea filosofiei înseși!!! Filosofia însăși este aceea, care, în ea, se întreabă asupra sa înseși. Numai că, în limbi diferite și în diferite limbi!!! Limba întrebării este un aspect tot atât de esențial și organic al ei, cum aparține și esenței filosofiei faptul că ea se întreabă mereu și asupra propriului său sens și asupra propriei sale instituiri. De aceea, întrebarea despre existența și posibilitatea filosofiilor naționale nici nu se poartă de fapt despre „națiunile" respective, ci despre unicele moduri posibile de a mai fi ale filosofiei însăși.

Este vorba despre faptul – banal, dar esențial, care de obicei este trecut totuși cu vederea în numele unui profesionalism dezarticulat – că filosofia și filosofarea, împreună cu toate utilizările intelectului și ale rațiunii, se desfășoară și ea „pe limbi". Adică, despre faptul că, de când filosofia a renunțat și ea la folosirea limbii latine moarte, nici filosofarea nu mai „dispune" de vreo „limbă universală" în care fiecare gânditor-scriitor să trateze probleme surprinse în puritatea

---

Vezi: Vulcănescu, Mircea – *Dimensiunea românească a existenței*, București, 1991, p. 92.

uscată a simplelor lor automatisme imanente. Deci că, deşi filosofii pot avea limbi alese de către ei înşişi pentru creaţiile lor, iar această alegere poate avea motive extrem de semnificative, aceste limbi nu sunt totuşi decât *limbi anumite*, chiar dacă ele se bucură de circulaţie şi de impunere internaţională, căci nici acestea nu au fost de fapt dobândite fără efort şi nici fără pătrundere meditativă.

Oricât ar apărea deci ca fiind *ab initio* universale, temele filosofiei şi filosofarea însăşi se poartă totuşi „pe" limbi determinate. Este un lucru imposibil, neorganic şi chiar caraghios să se poarte vreo filosofie în şi pe limba *esperanto*! În limba esperanto se poate eventual comunica şi circula, dar în nici un caz nu se poate filosofa în mod autentic.

Nu este deci nimic nefiresc în faptul că – şi dacă – filosofia se întreabă asupra propriei sale existenţe şi asupra propriului său sens în limba română, maghiară, sârbă etc. Problema este mai degrabă dacă ea *se întreabă* într-adevăr şi dacă ea *înţelege* oare într-adevăr propria ei întrebare? Deci dacă ea înţelege între timp şi faptul că întrebarea filosofiei despre posibilităţile şi sensurile ei *aparţine* ea însăşi – şi încă într-un mod cu totul esenţial – filosofiei, căci în ea filosofia însăşi se întreabă asupra uneia dintre modalităţile sale posibile de a fi, şi pe deasupra tocmai în aşa fel, încât – întrebându-se autentic – ea *se şi instituie* şi are loc deja, adică este tocmai *adusă* prin aceasta la existenţă.

Atunci are loc şi există într-adevăr filosofie maghiară, română etc., dacă şi când filosofia se întreabă asupra propriilor sale esenţe, posibilităţi şi sensuri nu numai ungureşte, româneşte etc., dar şi pătrunzând *în* limba maghiară, *în* limba română etc. a întrebării ei. Dar nici filosofia germană, nici cea franceză sau engleză *nu este în fond altfel*. Căci doar cu şi prin această întrebare poate ajunge şi atinge filosofia acel orizont al posibilităţilor ei, în care întrebările ei se pot apoi deschide şi în continuare. Însă pentru aceasta, filosofia trebuie adusă la şi în prezenţă, iar aceasta nu poate însemna – autentic – decât problematizarea şi reproblematizarea sensurilor ei printr-o întrebare pe care ea însăşi o adresează propriei sale esenţe – adusă astfel în deschidere – şi care implică şi aprofundarea, şi pătrunderea ei – de

către gânditori – în limba şi în limbile în care ea este formulată şi desfăşurată.

Dar, *legătura* dintre filosofie şi limbă este cu totul altceva decât problema „raportului" dintre filosofie şi limbaj sau decât problemele filosofiei limbajului. Ci ea este tocmai problema modului şi a felului în care gânditorii înşişi se apropie de limbă; în care ei tratează şi forjează cuvintele ei şi în care ei pătrund cu gândul în descoperirea articulaţiilor lor. Şi probabil că nu înţelegem mai nimic din această legătură atunci când tratăm limba filosofiei şi limbajul filosofic ca pe un depozit sau ca pe un inventar al termenilor săi tehnici instrumentalizaţi, şi judecăm gradul de cultivare filosofică a diferitelor limbi exclusiv din acest punct de vedere. Căci nu este deloc întâmplător faptul că şi Heidegger – care, asumându-şi până la capăt lupta lui filosofică cu limba, a aflat multe despre aceste chestiuni – leagă esenţa limbii chiar *de vorbire*, cum la vremea lui şi Platon s-a ridicat împotriva înfeudării exprimării în scris, fiind de părere că ea periclitează tocmai această esenţă.

În orice caz, legătura limbii vorbite cu limbajul tehnic al filosofiei nu poate fi suspendată fără consecinţe grave care ating şi esenţa, şi calitatea filosofiei... Desigur aceasta nu are nimic de a face cu ceea ce s-ar putea numi „popularizarea filosofiei" şi nici cu practicarea ei „pe înţelesul tuturor". Dimpotrivă, filosofia începe de obicei tocmai acolo unde aceste înţelesuri comune devin problematizate. Căci tocmai atunci se deschide şi posibilitatea prin care cuvintele vii ale limbii vorbite să fie într-adevăr aduse la conceptul lor sau ca, pe baza esenţei şi sensului limbii, în ea să se creeze sau să se introducă noi cuvinte.

Multe evenimente decisive s-au întâmplat în filosofie tocmai în acest mod, deşi s-ar putea ca ele să nu fi fost înţelese tocmai în privinţa esenţei lor. În Capitolul II al acestei lucrări am analizat deja exemplul aristotelic al termenului de „categorii", încercând să arătăm că el şi-a dobândit relevanţa ei filosofică esenţială tocmai pe baza pătrunderii cu gândul în sensul lui existenţial iniţial şi „cotidian".

Acelaşi lucru s-a întâmplat însă şi la Hegel şi tot în legătură cu o expresie fundamentală. Respectiv cu termenul *Aufheben*. În acest cuvânt Hegel nu a găsit doar posibilităţi speculative îmbucurătoare, dar şi o însărcinare potrivită cu care „înţelesul (lui) trebuie prins în

chip precis". Altfel, cuvântul care se află în vocabularul obişnuit al limbii germane „are... un dublu înţeles" însemnând în acelaşi timp „a păstra, a conserva", dar şi „a pune capăt şi a înceta". Numai că tocmai acest fapt este „îmbucurător pentru gândirea speculativă", adică „să găsească în limbă cuvinte ce au în ele însele semnificaţie speculativă", iar „limba germană are mai multe asemenea cuvinte". Altfel spus, filosof este tocmai acela care se lasă surprins de faptul că „Ar fi trebuit să surprindă faptul că o limbă a ajuns să facă uz de acelaşi cuvânt pentru a exprima două determinaţii opuse."[3]

Dar – continuând exemplele mai importante – nici Heidegger nu face altceva decât pătrunde cu gândul în naturaleţea cuvintelor limbii în care el s-a născut în chipul cel mai natural posibil. Câţi s-ar fi gândit înaintea lui cu seriozitate că anumite cuvinte cum sunt „mânuibilul" (Zuhandene), „cel aflat la îndemână" (Vorhandene) sau „grija" ori „îngrijirea" (Sorge und besorgen) ar putea dispune de relevanţă filosofică fundamentală?

Deci, filosofia – şi tocmai la vârfurile ei – menţine o legătură vie şi firească cu mediul viu şi natural al limbii şi al limbilor ei. Ea nu este niciodată doar măcinarea în gol şi la nesfârşit a propriilor ei termeni tehnici, ci se lasă surprinsă tocmai de ceea ce, de altfel, ar şi trebui să surprindă în limbă. Aceasta are loc însă de fiecare dată atunci şi acolo, când şi unde ea se întreabă problematizând propria ei fiinţă şi propriile sale posibilităţi. Căci doar cu această ocazie se stabileşte o legătură *expresă* între întrebare, limba ei şi cel care se întreabă.

Repetăm: aici nu este deloc vorba despre problema raportului dintre filosofie şi limbă, ci doar despre încercarea de a vedea ce anume se întâmplă cu filosofia şi cu limba atunci când filosoful într-adevăr gândeşte ceva? Adică despre faptul că trebuie să ne menţinem în continuare în problematizarea originarităţii acestei întrebări, scoţând în evidenţă faptul că avem de a face aici cu o întrebare a cărei ridicare şi formulare (punere) instituie şi instaurează deja filosofia, aşezând-o tocmai într-unul dintre modurile posibilităţilor sale de a fi (într-o limbă determinată). Căci filosofia trebuie să ia de fiecare dată fiinţă pentru a putea examina, aprofunda şi deschide fiinţa de care s-a

[3] *Vezi*: Hegel, G.W.Fr. – *Ştiinţa logicii*, op. cit., p. 89.

împărtăşit. Adică, pentru a putea deschide şi vedea în ce fel de fiinţă s-a împărtăşit şi împărtăşeşte ea în deplinul firesc al desfăşurării sale?

Însă „felul“ filosofiei este în primul rând tocmai limba (ei). De această fiinţă se împărtăşeşte ea şi aceasta este şi modul în care ea – limba – împărtăşeşte filosofia de fiinţa pe care ea trebuie apoi să şi-o asume problematic.

Ce ar fi ca, pe lângă faptul de a repeta la nesfârşit „idealul“ că filosofia tratează în fond despre oameni „în carne şi oase“, să se aibă în vedere şi faptul că gânditorii înşişi sunt şi ei oameni în carne şi oase. Adică, se nasc într-o lume, într-o limbă, într-o cultură, într-o naţiune, într-o regiune şi într-o epocă. Numai că ei sunt oamenii pentru care tocmai acest lucru este extrem de problematic.

Limbile sunt mediul în şi prin care popoarele îşi exprimă şi îşi rostesc fiinţa. Nu exprimă şi nu rostesc însă doar fiinţa *lor*, ci întreg modul în care ele se împărtăşesc de fiinţă şi iau parte în fiinţă. Filosofie (naţională sau particulară) se naşte şi este doar atunci când gânditorii (lor) pătrund cu gândul în acea experienţă a fiinţei care, deşi este rostită, nu este totuşi gândită – încă – în limba ei.

Aceasta nu este vreo sarcină sau vreun rol pentru filosofie. Dimpotrivă: altfel nici nu prea este filosofie, inutil să se disece „tematicile“ filosofice cu gramaticile şi cu obiectele-cuvinte ale diferitelor limbi şi să se expedieze diferitele „specificuri naţionale“ pe scenele exotice ale festivalurilor etnografice ale culturilor. Altfel nici nu s-a prea născut filosofie, oricâţi meseriaşi s-ar fi agitat sârguincioşi în atelierele universalizante ale instrumentelor ei conceptuale. Cultivarea şi perfecţionarea filosofică a unei limbi şi acele încercări la care supun traducerile o limbă nu pot fi în esenţă decât preparaţii şi prolegomene pentru ca apoi cu ajutorul lor să se întrezărească şi viziunea esenţei propriu-zise a filosofării. Adică preliminarii pentru ca, apoi, cu ajutorul lor să se ridice într-un mod expres-articulat şi organic şi întrebarea despre existenţa şi modalităţile efective ale posibilităţilor filosofiei, ca fiind tocmai întrebarea prin care ea de fapt se înfiinţează aşezându-ne chiar în orizontul posibilităţilor noastre de a fi.

Căci altfel – însă din păcate şi aşa – întrebarea despre existenţa şi posibilitatea filosofiilor naţionale este expusă pericolelor de a fi

denaturată. Primul pericol, căci el se află cel mai la îndemână, este acela că întrebarea este transformată într-o *problemă de identitate*. Or, problemele de identitate sunt – de regulă şi cu precădere – problemele presante şi agresive ale „vremurilor sărace". Dacă au trecut, problemele lor – din păcate – nici nu mai sunt întrebate. De aceea, când revin, problemele vremurilor sărace vor fi de fapt doar reluate şi tocmai de acolo, unde ele au fost, pe vremuri, abandonate.

„Vremurile sărace" ne fac desigur să ne şi lamentăm, dar şi să ne întrebăm. Este păcat de aceea să se rateze şansa lor. Însă, întrebarea despre existenţa şi posibilitatea filosofiilor naţionale nu este problematică pe motivul că naţiunile regiunii noastre îşi trăiesc problemele fiinţei lor ca fiind probleme de identitate, ci fiindcă fără ea nici un om şi nici un neam nu poate exista în mod autentic, căci nici nu poate vedea posibilităţile neagitate ale autenticităţii sale. Nu este vorba despre nici un fel de „chemare istorică" a naţiunilor, ci despre unicul fapt esenţial că fiecare popor se împărtăşeşte în destinul său istoric de o „intrare" particulară către fiinţa (universală), care este concomitent prinsă, exprimată, înţeleasă şi realizată în propria lui limbă. De aceea, pentru noi, Turnul Babel nu este deloc simbolul confuziei şi al neînţelegerii, ci, dimpotrivă, cel al multitudinii posibilităţilor experimentării şi exprimării factice a fiinţei. Şi doar de aceea putem noi totuşi traduce şi comunica, fiindcă existenţa noastră are rădăcini comune în sensurile noastre cu fiinţa şi doar de aceea avem noi totuşi probleme şi dificultăţi de traducere şi de comunicare, fiindcă îl experimentăm, îl exprimăm şi îl asumăm – şi prin gândire – în alt şi alt destin, şi în alte şi alte limbi.

De altfel rostul principal al traducerilor nici nu este „transmiterea de informaţii". Ele tind în fond nu la înştiinţare, ci către comunicare. Or, comunicarea nu trebuie înţeleasă aici în sensul „teoriei comunicării", ci în cel al *comuniunii în expresivitatea efectivă a trimiterilor la originar*. Aceasta întâmpină însă dificultăţi şi fără greutăţile traducerilor!

Din acest punct de vedere, tocmai exemplul lui Heidegger ni se pare cel mai elocvent. În jurul nostru – atât în cultura română, cât şi în cea maghiară – a curs deja multă cerneală pe seama problemei „traductibilităţii" lui. Între timp însă se uită aproape complet faptul că,

de exemplu, nici în cultura franceză – unde educaţia filosofică este totuşi de la început „presupusă“ ca fiind la un nivel mai înalt – nu s-a reuşit dintr-o singură încercare traducerea lui *Sein und Zeit* şi că însăşi traducerea englezească a cărţii s-a născut destul de târziu şi doar în urma unor chinuri apreciabile. Mai grav este însă faptul că în spatele acestui gen de problematizare stă presupoziţia – complet falsă şi ea – că operele lui Heidegger ar fi pentru germani la îndemână şi lipsite de dificultăţi. În realitate, însă, şi germanii trebuie să se confrunte şi să lupte pentru gândirea şi limba lui ca oricine altcineva care se apropie de filosofie şi de existenţa lui proprie, printr-o tentativă de dialog cu Martin Heidegger. Cuvintele lui fundamentale sună şi răsună de aceea cu aceeaşi stranietate şi profunzime şi pentru germani ca pentru oricare altă cultură, limbă şi mentalitate care s-a educat şi s-a format pe tradiţiile milenare ale metafizicii.

Deci, experienţa fundamentală a traducerii se constituie într-o problemă de limbă şi de terminologie tehnică doar în măsura în care confruntarea cu ea fixează totuşi în primul rând tocmai caracterul universal al orientării, stabilirii şi aşezării în limbă a experimentării fiinţei. Doar atunci înţelegem deci în mod propriu-zis mesajul traducerilor, dacă prin ele şi în urma lor se nasc – cu privire la noi înşine – nu pur şi simplu judecăţi, ci întrevederi efective: adică, nu preluăm o tehnică sau un instrumentar conceptual, ci pătrundem tocmai în esenţa legăturilor – „mediate“ şi ele de limbă – filosofiei şi fiinţei, realizate de către textele în cauză. Or, aceasta este o condiţie existenţială şi nu o sarcină pe care ne-ar putea-o trasa vreun text străin sau vreo tradiţie autohtonă.

Al doilea pericol care pândeşte cauza „filosofiilor naţionale“ sălăşluieşte însă tocmai în spiritul acestei epoci, care se autodefineşte prin termenul de „postmodernă“. Căci ea a proclamat tocmai autosuficienţa universalităţii incomensurabile a culturilor! Însă, nici aceasta nu este decât reacţie şi nu reflexie.

Ea reacţionează – prin refuz – la spiritul modernităţii care concepea raporturile dintre culturi nu numai ca fiind sub- ori supraordonate, dar şi ca dominaţie şi impunere. Prin aceasta, postmodernul defixează şi deconstruieşte ce-i drept ierarhiile culturale împietrite sau doar închipuite, dar consfinţeşte în acelaşi timp şi non-

comunicabilitatea lor. Culturile, şi limbile care le poartă, nu mai sunt formaţiuni secundare care se organizează subordonat în jurul centrelor culturale şi a limbilor de circulaţie internaţională, ci completitudini universale de sine stătătoare, care îşi pot proclama propria lor universalitate în paralel cu restul universalelor la fel de sine stătătoare. Pentru a putea comunica, culturile trebuie deci să se rupă în două: nu sinele propriu-zis al unei culturi este acela care-l mobilizează către comunicarea cu altele, ci se naşte un fel de spaţiu general – şi în fond indiferent – în care apoi se desfăşoară şi raporturile şi relaţiile lor comunicative, care – evident – vor fi astfel în mod preponderent „obiectuale".

Prin aceasta, postmodernul ajunge însă ca – în pofida rezultatelor sale practice şi „eliberatoare" – să nu se mai deosebească totuşi în esenţă de ceea ce el refuză şi depăşeşte doar în aparenţă, căci nu face în fond altceva decât provincializează tocmai falsa pretenţie de şi la universalitate a modernităţii. În realitate, „centrele" culturale nu s-au desfiinţat deloc, ci doar s-au înmulţit şi s-au „specializat".

Altceva însă s-a modificat. S-au deschis noi căi şi noi posibilităţi pentru comunicare, făcând ca „măsura" filosofării să fie astăzi deja internaţională. Or, aceasta tocmai că nu mai înseamnă ceva supranaţional, ci o nouă modalitate – fundamentată deja şi tehnologic – a deschiderilor comunicative reciproce. Astăzi creşte deschiderea şi interesul culturilor faţă de celelalte culturi şi, prin urmare, şi faţă de culturile noastre.

Tocmai în această nouă situaţie şi în contextul acestei noi posibilităţi se ridică astăzi întrebarea despre existenţa şi posibilitatea filosofiilor naţionale ca fiind o întrebare a filosofiei înseşi, dar care este de fiecare dată formulată în şi prin limbi determinate. Accentul cade deci – iarăşi – pe chestiunea caracterului determinat al limbilor şi de aceea trebuie examinat acum dacă ea vizează doar un anumit limbaj (să-i zicem de „specialitate") sau dacă de fapt ea atinge problematica hermeneutică mai cuprinzătoare a lingualităţii?

Or, în această direcţie, hermeneutica a obţinut deja de mult timp rezultate remarcabile, care pe deasupra şi coincid sau se află în consonanţă cu relatările care provin de la filosofii înşişi şi care se referă la legătura lor cu limba. Când, de exemplu, Gadamer scrie:

„Conceptualizările realizate de către limbă sunt nu numai preluate, dar şi duse mai departe în direcţii determinate de către gândirea filosofică.", el nu face decât să fixeze naturaleţea şi firescul esenţial al raportului limbajului filosofic cu anumitul limbaj, determinat în genere.[4] Adică tocmai faptul că, în limbajul filosofic, limba în primul rând nu se îngustează terminologic, ci dimpotrivă, tocmai în această legătură poate deveni cu precădere limpede şi faptul că „despre orice fel de tradiţie ar fi vorba, în ea se manifestă totdeauna *o lume* umană, care are deci şi un caracter lingual (sprachlich). Iar având caracter lingual, *oricare* lume de acest gen este *de la sine* deschisă către *fiecare* întrevedere posibilă, şi prin urmare şi către oricare *lărgire* posibilă a imaginii sale proprii despre lume, deci este *accesibilă şi celorlalte lumi*." (s.n.)[5]

Or, tocmai această deschidere, proprie lumilor lingual-umane, cât şi accesibilitatea lor reciprocă, asigură şi fundamentează şi relevanţa filosofică a oricărei şi a fiecărei limbi. Este însă cu totul altă problemă, dacă această relevanţă este într-adevăr realizată sau dacă realizarea ei este într-adevăr propriu-zis filosofică. Dar ce altceva înseamnă – în genere – realizarea filosofică a posibilităţilor filosofice ale unei limbi, decât de a pune şi de a ridica întrebarea despre existenţa şi posibilitatea filosofiei tocmai în acea limbă?

De aceea – şi propriu-zis – întrebările determinate despre posibilitatea unor anumite filosofii nici nu caută şi nici nu ţintesc de fapt ceva ce ar putea fi simultan *şi* filosofie, dar care în acelaşi timp ar aparţine *şi* limbii şi culturii naţionale respective şi determinate. Şi cu atât mai puţin tematizează ele cu precădere „fiinţa naţională" respectivă. Căci nu este vorba în esenţă aici despre nici un fel de conjuncţie, ci despre o întâlnire şi o regăsire firească. Filosofia creşte în şi din limba care rosteşte firesc şi problematic experimentarea existenţială a fiinţei în destinul ei istoric particular, tocmai pătrunzând cu gândul în sensurile cuvintelor ei deschizându-i noi sensuri şi oferindu-i noi cuvinte. Căci: „Există şi o altă dialectică a cuvântului, care alătură fiecărui cuvânt şi dinamica internă a multiplicării: fiecare

---

[4] *Vezi*: Gadamer, Hans-Georg, op. cit. p. 300.
[5] idem, p. 311.

cuvânt, ca şi cum ar ţâşni dintr-un centru, vizează de fapt *întregul*; doar astfel este el cuvânt. Fiecare cuvânt dă glas *întregului limbii* căreia aparţine şi face manifestă *întreaga viziune a lumii* pe care ea se fundamentează. (s.n.)"[6]

Dar prin faptul că pătrundem filosofic cu gândul în sensurile şi în articulaţiile cuvintelor limbii, nu limba – în înţelesul ei lingvistic – se conştientizează mai adânc, ci tocmai „*lucrul însuşi*" este acela care ni se va înfăţişa astfel mai articulat şi mai conturat. Însă chestiunea referitoare la ce anume este acest „lucru însuşi" – adică tocmai tematica tematizărilor exprese – nu ne poate indica nici tradiţia înţeleasă în sens tematic, şi nici spiritul dominant al epocii, ci doar organicitatea asumării sfidărilor prezenţei – împreună cu dobândirea sensului filosofării – poate decide asupra lui.

Desigur, aici se ridică de la sine problema „valabilităţii" şi cea a „comunicabilităţii" unor asemenea filosofii. Deci, dacă nu cumva ceva cum ar fi filosofia „românească" sau cea „maghiară" etc. nu ar avea sens, înţeles şi comunicabilitate decât doar pentru români, maghiari etc.? Nu trebuie oare separate limbile gândirii şi cele ale comunicării? Dar dacă prin filosofie nu mai înţelegem purul formalism al construcţiilor sistematizatoare, ci tematizarea expresă a fiinţărilor – ce au caracter de lume – tocmai cu privire la fiinţa (lor) atunci articulările acestor lumi în şi din diferitele cuvinte ale diferitelor limbi nici nu mai converg către vreun general în care cuvintele respective şi-ar afla fundamentul traductibilităţii lor, ci se deschid chiar către *un întreg al trimiterilor tematicilor înseşi,* în orizontul căruia cercetările respective efective pot deja comunica – cu certitudine – în mod autentic. Adică, gândindu-ne în limba noastră tematic, dar împreună cu alte limbi, putem pătrunde şi descoperi posibilităţile şi valenţele filosofice ale cuvintelor ei. Atunci vom descoperi poate şi faptul că în – fiecare dintre – limbile noastre există şansa de a putea dezvălui şi gândi în

[6] idem, p. 318.

sensurile cuvintelor lor şi aspecte care vor trebui apoi incluse şi în alte limbi în gândirea filosofică a tematicilor şi înţelesurilor lor.[7]

Or, acest lucru devine valabil cu privire la fiecare limbă în care filosofia se întreabă într-adevăr şi în mod explicit despre existenţa şi posibilitatea ei. În ultima vreme, de exemplu, în spaţiul filosofic internaţional sunt din ce în ce mai prezente gândul şi gândirea de origine japoneză. Se mai cunoaşte şi faptul că în aceasta, gândirea lui Heidegger şi receptarea ei japoneză joacă un rol foarte important. Deci, că în fond aici a avut loc o întâlnire. Ar fi însă cu totul absurd să se afirme că gânditorii japonezi au pătruns cu vocea lor particulară pe arena internaţională a filosofiei în aşa fel încât deodată ei au început să gândească nemţeşte şi – pe deasupra – să publice englezeşte! Dimpotrivă, munca filosofică a gânditorilor japonezi este şi rămâne esenţialmente japoneză şi tot ce gândesc ei se realizează tocmai prin aprofundarea posibilităţilor meditative ale limbii lor, numai că relevanţa tematică, nivelul şi adâncimea cercetărilor lor le conectează, în modul cel mai firesc, la circulaţia dialogului filosofic internaţional. Aceasta însă nu se realizează decât pe baza faptului că ei deschid şi dezvăluie asemenea aspecte ale tematicilor lor, care – deşi aparţin întregului trimiterilor destinaţiei sensurilor lor – nu se manifestă totuşi în mod privilegiat decât în modalităţile şi în datele lor respective regionale de a fi.

Comunicarea devine posibilă şi are loc deci nu la nivelul generalităţilor şi al universalităţilor pur conceptuale şi formale, ci prin actualizarea tematizatoare expresă a manifestărilor privilegiate ale fenomenelor care conduc analizele lor către şi în direcţia fiinţei (lor). Cu cât înţelegem deci mai autentic natura deopotrivă filosofică şi linguală a cercetărilor, cu atât mai puţin devine „problema lingvistică" obstacolul *interior* al comunicării. Căci în fond obstacolul se rezumă aici la „dificultatea" obţinerii competenţei comunicative. *Limbajul* acestei comunicări nu este însă, autentic, limbajul tehnic al purelor concepte, ci tocmai limbajul meta-naţional al *parafrazelor* care sunt

[7] Desigur, se poate foarte bine întâmpla ca noi să nu vedem sau să nu „folosim" aceste şanse şi posibilităţi, însă existenţa lor trebuie totuşi fixată, iar valoarea lor trebuie totuşi arătată.

totdeauna pline de conţinut tematic, reflexiv şi adresat. Însă, ceea ce este comunicat în limbajul parafrazelor în atelierele internaţionale formate şi constituite, de exemplu, prin *Internet* sau prin *Poşta electronică*, se poate valida şi autentifica doar cu condiţia ca ceea ce este „transmis" să se şi dovedească într-adevăr rezultatul unor tematizări genuine, asumate în mod autonom şi responsabil.

Strict vorbind, nici lucrarea noastră de faţă nu comunică acum în limba în care temele ei au fost gândite în mod principal. Dar ea nu este totuşi o simplă „traducere". Dimpotrivă, pe parcursul tematizării, limba – care este acum cea a comunicării – română, a participat – chiar a şi ajutat – deja în – şi la desfăşurarea ei. Posibila reuşită şi eventualul beneficiu al acestor cercetări şi al acestei comunicări nu sunt de aceea decât încă o dovadă pentru faptul că, în ceea ce noi am schiţat aici ca fiind „filosofie aplicată", rezidă într-adevăr posibilităţi filosofice reale şi – poate – chiar valoroase...

RESUMÉ

Le phénomène du secret n'a eu jamais et nulle part dans l'histoire un rôle tellement essentiel et focalisateur dans la structure d'une globalité época1e-concrète, que dans les „anciennes sociétés socialistes". C'est pourquoi, l'assumer et l'analiser est devenu un défi existentiel pour l'intellect et la culture.

Les recherches de cet ouvrage s'enracinent en assumer cette provocation. C'est pourquoi il n'est pas une „monographie" du secret, mais une tentative philosophique d'en pénétrer l'essence. Certes, cette chose ouvre également les horizons de la „monographibilisation" du phénomène, mais justement à cause de son caractère extrêmement ramifié, il ne prétend pas en premier lieu des investigations multidisciplinaires développées *ad hoc*, mais une recherche concernant ses articulations essentielles, qui peut ensuite servir aussi comme guidage aux investigations qui – eventuellement – vont la suivre.

En essence, l'ouvrage est pénétré de deux questions qui, au-delà de leur orientation intrinsèque, se questionnent réciproquement en cours de route. La première en est: comment peut-on analyser et comprendre un phénomène, qui – en tant que secret – se caractérise justement par être caché, fermé et enveloppé? Et la deuxième: dans quelle manière, la philosophie est, ou peut être faite capable de récepter une problématique qui, cependant, ne fait partie de son inventaire traditionnel?

D'une manière ou d'autre, toutes les deux questions sont liées au problème de ***„l'application de la philosophie"***.

C'est pourquoi le **premier Chapitre** de l'ouvrage a comme thème le problème du ***„Secret, comme thème d'une analyse de philosophie appliquée"***. Et la première partie du chapitre s'efforce justement d'esquisser *„l'Idée d'application de la philosophie et d'une philosophie appliquée"*.

À la différence de son acception récemment répandue par l'instauration d'un courant d'"**applied philosophy**", qui signifie en première lieu de restreindre la philosophie à la ***philosophie pratique***

et, secondement, de prolonger ses préoccupations jusqu'aux questions „trouvées à l'ordre de jour" et qui, par la suite, se caractérise par une *degré réduit* de théorisation refléxive; mais aussi, à la différence du sens que „l'application" l'a acquis – spécialement par l'oeuvre de Hans-Georg Gadamer – dans **l'herméneutique**, comme étant „la concrétion des sens de la tradition", ici prend contour l'idée d'une „philosophie appliquée" qui mise en premier lieu sur son compréhension comme étant ***actualisation***.

Mais, l'actualisation est justement la modalité articulée de se rapporter aux *possibilités*, et c'est pour cela que l'application „correcte" est toujours un rapport aux possibilités essentielles. Dans son rapport d'actualisation avec les possibilités essentielles, la philosophie appliquée transgresse donc justement l'essence comme „catégorie", car par la nature thématique-articulée de sa recherche, elle s'ouvre également vers la réception de la *nouvauté du nouveau*. Par conséquent, l'application est un possible contact – d'actualisation – avec tout ce qui est originalement essentiel à la philosophie, en l'apportant, en même temps, dans une hypostase où elle s'ouvre aussi à la réception des thèmes du défi, avec lesquels notre éxistence nous confronte, mais qui cependant ne font partie nécessairement de ses préoccupations „traditionnelles". Au cours de ces thématisations, la „philosophie appliquée" ramène donc la philosophie à son statut originaire d'être elle-même un existentiel – donc un mode d'être de „l'homme" – la faisant, par ça, capable aussi d'analyses existentielles thématiques véritables. *„La phénoménologie existentielle du secret"* ne signifie au fond autre chose que d'exercer un certain existentiel (de philosopher) justement sur l'existentiel du secret. C'est le sens proprement-dit dans lequel l'ouvrage utilise le terme de „thématiser", auquel on dédie en ce chapitre aussi un **Excours**.

Mais, c'est toujours à cause de cela qu'aux thèmes de la philosophie appliquée appartiennent tant la rélatation de „l'encontre" des thèmes soumis aux analyses, que la description de la manière dans laquelle elles nous atteignent et nous défient. Et cette déscription se trouve dans la *deuxième partie* du premier chapitre.

C'est pour cela que le **Chapitre II.** pénètre dans la thématique du secret en essayant d'esquisser son analyse catégorielle. Son titre est:

„*L' analyse catégorielle et le secret.*" Pour la déployer on a eu besoin pourtant et nécessairement que, du commencement, on examine le rôle de l'analyse catégorielle en général pour la „philosophie appliquée". Car les „catégories" appartiennent à l'essence de la philosophie, et donc les analyses catégorielles ne peuvent être négligées ni dans la philosophie appliquée. Mais, le point de vue de la philosophie appliquée se constitue, ici aussi, dans une occasion de re-problématiser le „problème et le rôle" des catégories en philosophie, des analyses en résultant aussi, qu'au fond les intentions applicatives de la philosophie se trouvent en parfaite concordance avec l'orientation intrinsèque des catégories-mêmes , et même avec le sens dans lequel elles ont été pensées justement aux „sommets" de la philosophie (chez Aristote, Kant, Husserl etc.). Chez tous ces penseurs on peut observer une double orientation des catégories: d'une part chez le „vif" en chair et en os de l'expérience, et, d'autre part, vers l'universalité de leurs sens.

Mais la philosophie appliquée ne „fabrique" pas des catégories. Elle ouvre et poursuit la signification catégorielle des horizons de ses thèmes. Mais, ses thèmes ne proviennent purement et simplement des légités internes de la science: elles sont des problématisations de (notre) destin historique. Donc ce que Heidegger nomme en fait „*existentiels*".

Sur cette base, la deuxième partie du Chapitre élabore un „terme catégoriel" de l'existentiel du secret, essayant de dépister justement les orientations des tendances vectoriales de sa structure. En général, le chapitre tente à démontrer que l'analyse catégorielle ne peut pas être chassée de l'analyse existentielle, de la simple raison que les existentiels-mêmes disposent tant de la possibilité de l'authenticité, mais – sourtout – de celle de leur non-authenticité et dénaturation.

C'est pour cela que, le terme catégoriel du secret a en vue premièrement les tendances vectoriales de sa structure catégorielle, qui porte donc aussi la possibilité de l'authenticité, mais – surtout – celle de sa non-authenticité et dénaturation. Son sens sera donc fixé comme étant: *ce qui est retiré par recouvrement assuré*!!! Mais, pour thématiser le secret en tant que „secret", ce „ce qui" doit être maintenu

dans son non-détermination originaire, donc justement dans son abstraction.

Ensuite, toujours par les tendances de sa structure – plus précisement, par le *voile* necessaire pour l'assurer – le secret acquiert aussi un dynamisme généralisateur, par lequel le concret de l'opposition de sa naissance, devient l'opposition du secret avec la sphère publique en général.

Le processus du devéloppement en secret est nécessairement *totalisant.* Son fond initial peut être retiré et recouvert seulement à la condition qu'avec lui soient retirés également ceux éléments et aspects qui se trouvent en relation directe et indirecte avec lui.

Cela signifie en même temps, qu'à son intérieur, le secret s'organise pluri-nivelé et hiérarchique, en fonction de la différentiation des rapports de ses éléments à son noyau initial.

Le maintien du secret suppose, quand même, l'assurance *identique et non-différenciée* de tous ses éléments. C'est pour cela – en parlant d'une manière catégorielle – l'assurance du recouvrement transforme les hiérarchies en atomisations homogénéisées.

Toutes ces choses confèrent au secret un caractère extensif et proliférant, qui particularise aussi justement ses rapports à la sphère publique.

Un **Excours** dédié au problème du rapport entre ***„Secret – Privat – Publique"*** tente à clarifier les questions confuses provenant spécialement du domaine juridique, et qui tendent faire opaque justement la nature catégorielle de l'opposition entre le secret et l'espace publique: ce n'est pas le rapport de l'espace privé et de celui publique qui spécifie la liaison du secret avec la sphère publique, mais cette liaison s'articule par une opposition *sui generis*.

En conclusion: le secret n'est pas quelque chose qui dispose purement et simplement d'obstacles épistémologiques, mais justement quelque chose qui s'organise *contre* sa compréhension et sa connaissance. Il n'est pas né donc que d'être secrétisation, c'est-à-dire étant un *existentiel*, donc, une caracteristique d'être du Dasein.

C'est pour cela que le **Chapitre III**. de l'ouvrage examine – sur la base du guidage acquis par l'obtention de son terme catégoriel – justement la manière dans laquelle l'existentiel du secret „se

développe“ en socialisme. Son titre est par conséquant: „***Le secret et le socialisme***“.

Les premières rencontres du mouvement communiste avec la force et les possibilités catégorielles du secret ont eu lieu dans la période *d'illégalité* traversée par la grande majorité des partis communistes qui, plus tard, sont arrivés au pouvoir dans les anciens pays socialistes. En arrivant, ultérieurement, au pouvoir, ces partis ont valorisé l'expérience de leurs rapports au secret, le transformant dans une catégorie centrale des sociétés qu'ils ont dominées.

En étroite liaison avec cela, les analyses historiques et juridiques du chapitre révèlent la fait qu'il y a aussi une tendance systémique de ces sociétés pour qu'en elles la forme dominante du secret devienne *le secret d'État* (secrets d'État proprement-dits; secrets de service [des fonctions de travail]; données et informations qui ne sont pas destinées à la publicité). Mais, par cela, la catégorie du secret parvient à intéresser, même à renfermer, la majorité des sphères de la vie sociale: en socialisme, pratiquement toute chose pouvant devenir un secret (d'État) de rang différent.

L'**Excours** dédié à l'histoire et au concept des „*Fonds secretes des bibliothèques de Roumanie*“, vient illustrer analytiquement ce fait, montrant qu'ici le secret a couvert même de tels domaines restreintes et, peut être marginaux de la vie, comme c'est celui des collections des bibliothèques.

En général, du point de vue philosophique-applicatif, ce chapitre approfondit en fait la compréhension de ce „terrain régional“ dont le destin a provoqué au fond aussi l'inclinaison philosophique vers la thématisation du secret.

Sur ce terrain, le **Chapitre IV.** de l'ouvrage démarre déja vers l'analyse phénoménologique proprement-dite de l'existentiel du secret. Il porte le titre: „***La phénoménologie existentielle du secret. Tentatives de dialogue avec Martin Heidegger.***“

Mais, l'existentiel du secret se constitue „en“ phénomène, se manifestant justement comme enfermé, comme recouvert, et comme caché. C'est même pour cette raison que le phénomène du secret peut constituer à son tour quelque chose par laquelle le „cachement“, la „fermeture“, et le „recouvrement“ peuvent être étudiés et analysés

comme tels et d'une manière explicite. Donc, il peut être constitué dans une base de problématisation privilégiée, d'une part pour problématiser la phénoménologie existentielle, mais d'autre part, toujours dans une tentative de dialogue avec Heidegger. Car, le „cachement", la „fermeture" et le „recouvrement" sont au fond des thémes inséparables de son entière pensée.

Pourtant, leur analyse n'a trouvé – ni chez lui, ni chez les autres – un sol phénoménal explicite. Le phénomène du secret c'est justement quelque chose de pareil. Son analyse offre et sollicite donc en même temps, tant une compréhension phénoménologique effective du „cachement", du „recouvrement" et de la „fermeture", que de leurs liaisons – articulées – avec les modalités-mêmes de la manifestation et du „*phénomène*" comme tel. Donc, à la différence des interprétations purement exégétiques, le dialogue applicatif avec les textes heideggeriens, rend évident la liaison intrinsèque – du point de vue du „travail" phénoménologique effective – qui existe, en dépit des differences de nature purement conceptuelle, entre la „montration de soi", „manifestation", „phénomène", mais aussi „apparition", „apparence", „cachement", „recouvrement", et „fermeture".

Mais, c'est justement par cette voie que Heidegger est arrivé dans son language au mot du secret: *Geheimnis*. Et le sens proprement-dit du „Geheimnis" (secret) chez Heidegger c'est la fermeture-même dans la manière dont elle se rapporte à la découverte, donc dans laquelle le secret détermine, définit et articule le découvrement du recouvert en tant qu'*égarement*.

Mais, le secret ne peut pas être thématisé – et moins d'une manière phénoménologique – que partant de sa rencontre...Or, nous rencontrons le secret, en premier lieu, justement dans les enlisements et les pressions de l'errance. Sur la voie où nous nous rencontrons en général avec quelque chose comme c'est le secret, nous nous heurtons en premier lieu contre *les obstacles*. Et en insistant plus loin dans la détermination et le dépassement des obstacles, on nous sera présentée justement *l'opposition resistante*. Essayant, ensuite, de déterminer la nature de la résistance de l'opposition, nous allons réaliser justement le fait que ce qui s'oppose en elle, *cela manque*. Mais, ce qui nous fait obstruction s'opposant avec résistance en son absence, cela *se cache*.

L'absence, le manque, n'est pas purement et simplement quelque chose qui „n'est pas". Le manque c'est la non-présence dans les attentes du Dasein (de l'être-là) problématique. Autrement dit, le manque amasse les modalités déficientes de l'itinéraire du Dasein (l'être-là) problématique. Et l'entier des destinations (Bewandtnisganzheit) du Dasein problématique des modalités déficientes en absence, sera justement le cachement.

Le manque est ensuite – conforme à son essence – *steresis*, c'est à-dire, *privation*. Donc, un „***non***" privatif. Mais le secret n'est pas seulement le refus, mais aussi *l'exclusion de la présence* de ce qui manque en se cachant. Or, elle se réalise justement par *assurant* son enveloppement. C'est exactement par ça, que le cachement contient – comme un envoi, lui même caché – aussi *le projet* de son interconnexion. Donc, en elle, le Dasein enlisé peut entrevoir même l'AUTRE comme étant l'auteur du projet.

C'est-à-dire, le secret se dévoile au fond comme étant un certain rapport existentiel entre les Daseins positionnés „contre". C'est pourquoi, afin de décrire l'entier de son phénomène, on a besoin aussi de la description de „l'autre" voie, c'est-à-dire de la voie proprement dite de la „secrétisation".

À la différence de celui qui, en cherchant, rencontre le secret, pour le Dasein (être-là) secrétisant, l'Autre s'ouvre déjà du commencement du parcours. C'est pourquoi, sa „situation" par rapport à l'unité du phénomène du secret paraît être privilégié du début. Cela ne signifie pas que lui aussi, en se comprenant soi-même comme étant secrétisant, a déjà compris et a déjà interprété l'Autre comme étant un opposant possible et polarisé, dont les recherches doivent et peuvent être dirigées à l'horizon des connexions des modalités déficientes, c'est-à-dire, en l'absence.

Mais, comme la secrétisation est un existentiel, c'est-à-dire un mode possible d'être, dont dispose, d'une manière égale, tant le secrétisant initial que celui qui se confronte avec le secret en le cherchant, nul secrétisant ne dispose en fait jamais, dans son entier, du phénomène unitaire du secret!!! *Le secret* peut être trahi et peut être aussi épié toujours en *secret*!!! Et cela n'est pas une simple déficience

du secret, mais elle provient justement des traits de sa structure catégorielle.

C'est pourquoi le phénomène du secret – en son entier unitaire – ne se montre pas que dans – et pour – *la méditation* du Dasein qui se prend soi-même, non seulement par destin mais aussi par décision et effort, dans sa propre question.

En méditant sur une thématique comme celle du secret, la méditation est portée necessairement aussi sur les „négativités" et sur les „déficiences". Et dans son dialogue avec Heidegger, cette méditation est conduite – par „Geheimnis" – jusqu'à l'étant en tant qu'entier, qui apparaît en elle justement comme le „gouverneur" de l'errance. Autrement dit: en poursuivant son thème, la méditation est conduite exactement à la question du *Rien* (du Néant).

C'est pourquoi, un **Excours** de ce chapitre est dédié à la question sur la liaison entre ***„Rien, Secret et Mystère"***. Mais, tenant compte du fait que la méditation sur le Rien (Néant) est réalisé ici comme un prolongement naturel de certaines analyses phénoménologiques explicites, sa problématique peut être conturée d'une manière plus articulée. Mais elle est aussi beaucoup assistée par les possibilités méditatives dont disposent les mots à l'aide desquels la langue *hongroise* et la langue *roumaine* „expriment" le Rien. Car ces mots contiennent une négateur (SEM, respectivement NICI) – c'est- à-dire „NI" – qui ne se trouve en d'autres langues au nom du Rien (Néant). L'**Excours** mise justement sur les possibilités méditatives de ce NON ***„chercheur"***.

C'est seulement pour cela que la pensée du secret conduit justement à la penseée du Rien, car lui – le secret – se manifeste exactement comme l'obstacle *qui s'oppose d'une manière résistante*, en se cachant dans **l'absence** (c'est-à-dire dans le manque). Or, le Rien ne peut être pensé autrement que l'opposition et l'opposé absolu. Par cela, la méditation philosophique applicative portée sur la thématique du secret, conduit et reconduit – de nouveau – vers les thèmes centraux et essentiels pour la philosophie en général.

Le secret est donc un existentiel, c'est-à-dire un mode d'être du Dasein, mais qu'il ne domine jamais dans son entiere unitaire. Au

contraire, le Dasein devient dominé par les tendances vectoriales de sa propre modalité d'éxister.

Le **Chapitre V**. ayant le titre: *„Les anciens secrets. ÉTAITé et PASSÉ „* pose au fond de nouveau la question sur la manière dont peut être connu et analysé un phénomène comme c'est le secret. Car aussi de ce point de vue, le secret institue une *rupture en temps*: justement qu'étant secrets, les secrets présents ne peuvent être „étudiés" dans nul présent, par nul „sujet" publique de la méditation. L'étude du secret se porte donc – en principe – à l'égard de/ou sur les bases des *„anciens secrets"*.

Le secret-même favorise donc – tant méthodologiquement qu'existentiellement – la dimension *passée* du temps. Or, poursuivant cette direction des envois temporels du secret, nous nous heurtons – de nouveau – vis à vis d'une question qui est, d'une part extrêmement actuelle dans notre région, mais, d'autre part, également essentielle pour la philosophie-même .

Les „anciens secrets" sont, certes, des secrets passés: ceux qui „ont été" secrets, aujourd'hui ils n'en sont plus. Mais, les secrets deviennent passés justement par leur extinction *anterieure* à leur passsage. Jusqu'à ce qu'ils ne s'éteignent pas (dans la sphère publique) les secrets ne peuvent ni passer et ni être „encorporés" dans le „passé". Mais, qu'est-ce-que signifie en fait „les anciens secrets"? – voici une question qui nous incite à la problématisation ontologique du passé, car elle nous met à poser le problème de l'ÉTAITé des secrets, de pair avec celui de l' ÉTAITé et du PASSÉ en général. Car, dans les „anciens secrets" il semble qu'ait passé justement ce qu'ils ont été en tant que secrets, en échange, ce qui est resté d'eux, celui-ci n'est-déjà-plus secret. C'est-à-dire, en réalité c'est justement leur secret qui „est resté", donc il n'est pas passé. Quel genre de passé c'est ce passé non-passé, mais qui se présente justement dans les „anciens" secrets?

Ce chapitre essaie à repondre à ces questions par une méditation assez complexe sur l' ÉTAITé et sur le PASSÉ. Mais, comme la méditation est centrée et focalisée phénoménologiquement et ontologiquement, elle ne se porte directement sur la grande catégorie philosophique du temps, mais justement sur *l'être* du passé. Le passé

est au fond ce qui a ÉTÉ, et ce qui a été, cela déjà-n'est-plus. L'être du passé c'est donc justement le *déjà-non-être*, et pas du tout l'être „dans" ou „au" temps du passé ou passé du temps.

De toute manière, tout ce qui a ÉTÉ, ne se présente que dans le horizon du *déjà-non-être*. Donc, même en cette forme, notre thématique ne dirige que vers celle du RIEN. Mais, ce qui a ÉTÉ, cela n'est NI l'Être et NI le Rien. Pourtant, ces deux *négateurs chercheurs* s'assemblent ici justement dans le négatif DÉJÀ-non, le „NI" acquiert donc une signification temporelle. Et la signification temporelle du „NI" sera, certes, le JAMAIS!

C'est pour cela que ce chapitre dédie un **Excours** spécial à ce problème, qui, dans sa première partie, s'occupe – en marge de l'analyse de la temporalité du phénomène de la **culpabilité** dans *Sein und Zeit* – justement de leur signification existentielle. Et dans la deuxième partie de l'Excours, on analyse – sur la base des mots hongrois et roumains – le sens temporel du NON chercheur du „NICI"(en roumain) et du SEM (en hongrois), c'est-à-dire du NI. Par le „quand" pris dans les tensions des **Ni**, le Rien fait en fait son entrée dans le Temps, y devenant même datable.

Par conséquant, les données qui s'amassent d'habitude autour des ÉTAITés, doivent être regardées avec plus de circumspection, car elles cachent avant tout justement le caractère désaccroché du temps de ce qui a ÉTÉ. Le PASSÉ ne se constitue donc par le simple „passage" du temps, mais justement par une tâche et une décision existentielle. Cette „tâche" n'est pas cependant établie de l'extérieur, mais elle est explicitée ici partant même de la problématique de l'ÉTAITé du secret et de l'insistance avec laquelle le secret même dirige sa compréhension en premier lieu et avant tout justement vers le passé.

Le dernier **Chapitre VI.** est dédié aux ***Hypostases du secret***, sans en faire un inventaire. En conformité avec l'intention applicative de l'entier ouvrage, le chapitre analyse en premier lieu le phénomène du ***complot*** et partant d'ici, celui *du serment secret*, de *l'initiation* et du *masque*.

Le complot est un acte secret par excellence: il implique le serment qui – lui aussi étant secret – sera spécifié par un élément de

contenu caractéristique: garder le silence. Mais, le serment fait partie justement du processus de l'initiation, qui est justement la *communication du secret en tant que secret.* Mais, l'initiation communique avec l'éspace publique en taisant ou en se masquant.

Le masque est lié, lui aussi, par son essence, au secret. Enveloppé et masqué en silence, le complot tend au succès, c'est-à-dire à la domination sur la sphère publique. L'entière force du complot, par laquelle il tend au pouvoir, se trouve cependant justement dans son secret. C'est pourquoi dans le complot, le secret se montre comme *étant tout-puissant.*

La dernière partie du chapitre examine exactement cet aspect du secret par l'exemple du complot des „jacobins" hongrois de 1795, organisé et conduit par Ignác Martinovics.

* * *

Puisque l'ouvrage entier tente à articuler et à ouvrir – par son intention applicative – les hypostases et les chances de philosopher en confrontation avec des défis, dont la manifestation dans un destin régional leur confère un caractère privilégié, il a été nécessaire qu'il soit terminé justement avec la fixation et l'articulation de cette „chance". C'est pourquoi il finit par un **Appendix**: ***Philosophie appliquée et la question sur l'existence et la possibilité des philosophies nationales***.

Méditant sur sa thématique, l'ouvrage a pleinement bénéficié, à mon avis, des „possibilités méditatives" de beaucoup de mots du hongrois, mais aussi du roumain. Mais, s'agissant des mots qui s'associent à certains problèmes qui sont essentiels à la philosophie, leur pensée ne peut pas rester en dehors de ces significations proprement dites philosophiques.

Par la suite, le point de vue et l'idée d'une philosophie appliquée peuvent se prouver fertiles également sous cet aspect, dont les nouvelles possibilités et chances de communication globales, enlèvent et emportent la signification purement locale, interne-nationale ou régionale.

(*Traduit par Stela Popa*)

Cuprins

CARTEA DE FILOSOFIE

István Király V. predă la Catedra de filosofie contemporană a Facultăţii de Istorie şi Filosofie, Universitatea "Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca. Pornind de la o sfidare existenţială, lansată de către ineditul existenţei noastre, cartea sa îşi propune să analizeze posibilitatea şi felul în care filosofia este - ori devine - capabilă de asumarea ei tematică expusă. Autorul numeşte acest tip de cercetare *filosofie aplicată.* Prin şi în ea, însăşi filosofarea se transformă, de fapt, într-o întâlnire existenţială. Prima secţiune a cărţii se orientează către analiza ideii de *aplicare* a filosofiei, schiţând totodată şi ideea unei *filosofii aplicate.* Într-un strâns dialog cu aceasta, a doua parte a lucrării se înscrie în surprinderea şi articularea primară a confruntării istorico-existenţiale - privilegiate - cu fenomenul *secretului.*

Deosebit de incitante pentru cititor sunt titlurile câtorva dintre capitole: **Secretul şi socialismul; Fenomenologia existenţială a secretului - Tentative de dialog cu Martin Heidegger; "Fostele" secrete; Ipostazele secretului; Complotul; Jurământ şi secret**.

Cartea acestui imaginativ autor clujean va trece cu uşurinţă testul unei lecturi repetate.



ISBN 973-593-376-5